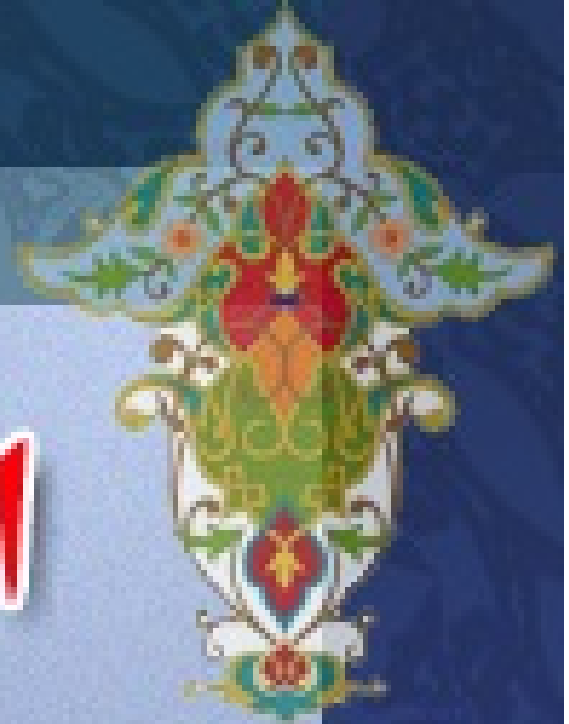


العقل العملي

نويسنده: محمد سند

بسم الله الرحمن الرحیم

العقل العملی

كاتب:

محمد السند

نشرت فی الطباعة:

دارالهادی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

العقل العملی

اشارة

سرشناسه : سند، محمد، ۱۳۴۰ -
عنوان و نام پدیدآور : العقل‌العملی: دراسات منهجیة فی‌الحسن والقبیح‌العقلیین والبرهان فی‌الجزئیات والادراکات‌الاعتباریة/ محمد سند.
مشخصات نشر : بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۳ق.= ۲۰۰۲م.= ۱۳۸۱.
مشخصات ظاهری : ۳۹۹ ص.
وضعیت فهرست نویسی : برون‌سپاری.
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.
عنوان دیگر : عنوان دیگر: دراسات منهجیة فی‌الحسن والقبیح‌العقلیین والبرهان فی‌الجزئیات والادراکات‌الاعتباریة
موضوع : حسن و قبح
موضوع : عقل عملی
رده بندی کنگره : BP۲۱۹/۷/س۹ع۷ ۱۳۸۱
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۳۵۰۰۴

المقدمة

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم لمّا کان البحث عن الحسن و القبح العقلیین ذا أهمیة بالغة سواء فی الحکمة العملیة أو فی أصول العقائد فی مسألة دلالة المعجزات علی صدق الرسل و الأنبیاء علیهم السّلام و مسألة اثبات الحکمة و العدل فی صفات الباری تعالی بنهج کلامی أو فلسفی فی بحث العنایة الإلهیة. و مسألة وجوب النظر فی معجزة النبی صلّی اللّه علیه و اله و سلّم بل و وجوب أصل المعرفة و مسألة لزوم النبوّة العامة و الإمامة، کما أنّه أحد الأدلة الهامّة فی مبحث المعاد و کذلک الحال فی کثیر من مباحث أصول الفقه، (لزم) البحث الجادّ عن کون الحکم فی هذا الباب من القضایا یقینیا أم هو من المشهورات بالاصطلاح المنطقی فی مواد القضایا التی تنقسم الصناعات الخمس بحسبها، ثم إن کان من الأول فهل هو من الضروریات الست أم هو نظری کسبی استدلالی.
و ینتظم البحث بعون اللّه تعالی فی تمهید نقدمه علی فصول خمسة ثم خاتمة بحسب قواعد الحکمة و الکلام.
العقل العملی، ص: ۷

المدخل: و فیه مباحث:

المبحث الأول [فی موضوع الکتاب ...] ص: ۷

قد اختلف فی حسن الأفعال و قبحها فقیل إن الحسن و القبح یقعان علی معان:
فقد یطلق و یراد بهما الکمال و النقص فی الأفعال الاختیاریة و فی الملکات النفسانیة الأخلاقیة و بهذا المعنی فإن لهما واقعا خارجیا

يطابقهما و تكون هاتان القضيتان من القضايا اليقينية.

و قد يطلق و يراد بهما الملائم و المنافر للنفس بحسب قواها المختلفة فما يوافق قوة منها يكون لذيذا لها بحسب تلك القوّة و ما ينافر تلك القوّة يكون مؤلما كذلك و قد يسمّى بالمصلحة و المفسدة أى ما فيه ذلك، و قد يطلق و يراد بهما المدح و الذم باقتضاء الأفعال الاختيارية لذلك كاقتضاء السبب لمسببه و المقتضى لمقتضاه أو بنحو اقتضاء الغاية لذى الغاية؛ فالأول كاقتضاء الاساءة إلى الغير للانتقام و التشفى من الغيظ الحاصل بسببها فيقوم بذم و عقوبة المسىء و الثانى إذا كان الغرض من المدح و الذم الوصول إلى مصلحة أو تجنب مفسدة نوعية أو شخصية فيحكم على فاعل ما فيه المصلحة بالمدح و على فاعل ما فيه المفسدة بالذم، و حينئذ فالحسن من الأفعال هو ما ينبغى فعله و القبيح ما ينبغى تركه و لا ينبغى فعله.

و أن المعنى الأخير يختص بالأفعال الاختيارية بخلاف ما تقدم.

و لكن التقسيم و الترديد بين المعانى الثلاثة لا واقع له و لا صحّة و سيأتى بيان ذلك عند تحقيق الأقوال.

العقل العملى، ص: ٨

المبحث الثانى المسار التاريخى للمسألة ...: ص: ٨

فاعلم أن الحكم فى هذا الباب عند الأوائل من الحكماء يعدّ من اليقينيات و كذلك الحال عند حكماء العهد الإسلامى كالمعلم الثانى كما سنوافيك بنصوص كلماتهم إلى أن انتهت النوبة إلى الشيخ الرئيس حيث ذهب إلى خروج الحكم المزبور من اليقينيات الست و أنّه من المشهورات و الآراء المحمودة و التأديبات الصلاحية و لكنه مع ذلك لم يستبعد امكان البرهنة عليه فى الجملة بأوساط تخفى على العامة و حينئذ يكون ذلك الحكم حقا و برهانا إلا أنّه على أيّة حال محتاج إلى كسب نظر لا يحكم به الإنسان بعقله لو لم يؤدب عليه أى أنه ليس ضروريا، و هذا فى الجملة يظهر من الشيخ الاشراقى ثم وصلت النوبة إلى المحقق الخواجة نصير الدين الطوسى (قده) حيث إنه ذهب فى بعض كلماته إلى كون الحكم المزبور و هذه القضايا من المشهورات و إلى أن ذلك مذهب الحكماء جملة أيضا. و منشأ ذلك عبارة الشيخ فى الإشارات- كما سيأتى عرض الكلمات مفصلا- و فى بعض كلماته الأخرى كما فى التجريد إلى أنه من الضروريات، و مجمل ذلك يفوح من كلمات الفخر الرازى.

و أما صاحب الاسفار فيظهر منه موافقة الشيخ الإشراقى كما فى تعليقاته على حكمة الإشراق.

و أما المحقق اللاهيجى صاحب الشوارق فقد ذهب فى رسالة بالفارسية «سرمايه ايمان» إلى دخول هذه القضايا فى الضروريات و أنها بديهية و أن الحكم ببداهتها أيضا بديهى و أنّ جعل الحكماء ايّاها من المقبولات التى هى مادة الجدل لا ينافى ذلك لأن

العقل العملى، ص: ٩

الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصة، و هذا غير مناف لبداهتها إذ القضية الواحدة يمكن دخولها فى اليقينيات و المقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها فى البرهان و الجدل باعتبارين فهذه الأحكام من العقل النظرى باعانة من العقل العملى كما لا يضرّ اعانة الحسّ فى حكم العقل النظرى ببداهة المحسوسات هذا و لكن ستعرف أن ما افاده موروث عن الأوائل و صرح بذلك المعلم الثانى و الشيخ الرئيس فى بعض كلماته كما سيأتى التعرض لذلك، و وافقه فى ذلك كله المحقق السبزوارى فى (شرح الأسماء)، و أما متأخرو مهرة هذا الفن فالكثير على كونها اعتبارية لا تقبل قيام البرهان عليها أصلا، فالمسار بدأ من بداهتها إلى نظريتها و احتمالها للصدق و الكذب ثم إلى اعتباريتها و استحالة قيام البرهان عليها.

العقل العملى، ص: ١٠

المبحث الثالث أدوار المسألة ...: ص: ١٠

اشارة

یلاحظ أن هذه المسألة مرت بثلاثة أدوار:

الدور الأول ...: ص: ۱۰

ما قبل الإسلام و علی صعید کل الفلسفات، من یونانیة و هندیة و فارسیة ... کان الموقف من مسألة الحسن و القبح أنها بدیهیة یقینیة، و المنکر لذلک سفسطائی، و القیاس المشتمل علیها برهانی و هذا واضح و صریح لمن یتابع کلماتهم خلافا لنسبة المظفر و الطوسی و ابن سینا إلیهم شیئا آخر...

الدور الثانی ...: ص: ۱۰

و الذی کان رائده ابن سینا، حیث ادعی أن المدح و الذم من المشهورات، کان ذلک فی کتبه المترجمة و المعبرة عن آراء المشائین، إلا أنه فی بعض کلماته فی نفس هذه الکتب، قال: بإمکان إقامة البرهان علی بعضها، مما یعنی واقعیتها...

و من ثم یلاحظ التفصیل فی کلمات الخواجة و الآخند، حیث قالا بالشهرة فی بعض، و الواقعیة لکن النظریة فی بعض آخر...

و السر فی هذا التغییر لما کان سائدا فی أوساط الفلاسفة هو:

أ- أبو الحسن الأشعری: حیث فکک بین المدح و الذم و باقی معانی الحسن، لنفی واقعیتهما، مستهدفا فی ذلک هدم أدلة علماء الکلام الشیعی فی الإمامة، المعتمدة علی الحسن و القبح...

العقل العملی، ص: ۱۱

و تفکیک اللزوم یعنی أنه لیس کل ما یمدح یکون مصیبا للکمال واقعا و لیس کل ما یذم یصیب النقص الواقعی..

هذا التفکیک إنسحب علی ابن سینا، فکان إخراجه الفلسفی هو تصنیف المدح و الذم فی المشهورات.. أو لا أقل انکار بداهتها.

ب- إن القوة العاقلة عند ابن سینا قوة مدرکة علامة فقط لا عمالة، فی حین أن العقل العملی عمال، فانکر بداهة بل یقینیة و واقعیة مدرکات العقل العملی تحاشیا لاشکالیة عمالیة العقل و صنفها فی المشهورات...

ج- عدم جریان البرهان عند ابن سینا فی الجزئیات، و حینئذ عند ما یقال هذا الفعل الجزئی حسن، لا بد من أن یکون من المشهورات لا الیقینیات لعدم جریان البرهان فیها، و الیقینیات مواد برهان.

و هذا الرأی عدم جریان البرهان فی الجزئیات خدم الأشاعرة کثیرا حیث شوش بحث الإمامة و سد باب البرهان فیه لأنه جزئی...

الدور الثالث ...: ص: ۱۱

و یبتدیء من الأصفهانی ... انکر بداهة و یقینیة بل واقعیة الحسن و القبح کلیة ... و صنفهما فی المشهورات و الاعتباریات، و لم یکتف رواد هذا الدور حتی نسبوا ذلک إلی الفلاسفة..

و السبزواری فی شرح الأسماء و یتبعه اللاهیجی تنبها إلی اللبس الذی وقع الاعلام و إن لم یصرحا بذلک..

بل الملاحظ لکلمات الفلاسفة قدیما و حدیثا حتی ابن سینا فی الحکمة العملیة ... یجد أنهم یفسرونها بتحری الأفعال الحسنة و تجنب القبیحة و أن حسن هذه الأفعال و قبحها مما تطابق علیه العقلاء، و أن أدلتها برهانیة و هی یقینیة، و استعمال

العقل العملی، ص: ۱۲

جانب الشهرة فیها فی الاستدلال إنما هو للترسیخ..

فإن هذا يؤكد أن المرتكز عندهم هو رأى الفلاسفة القدماء و أن التغيير الحاصل إنما هو بسبب لبس حصل عندهم...

و تفصيل هذه الأدوار ...: ص: ۱۲

الدور الأول ...: ص: ۱۲

اشارة

فقد ذكر أنتيغون فى كتابه (الحقيقة) الذى نشره (جر فيه فى باريس) «۱» «أنه جاءت فلسفة السوفسطائيين صورة لبيئتهم و مرآة لواقعهم السياسى و الاجتماعى و الدينى فبلاد اليونان كانت متفرقة متنافسة و متناحرة مع بعضها البعض مما ولد فى المجتمع شعور العصبية للمدينة الواحدة و من ثم و مع الزمن تطورت هذه النزعة و أصبحت عصبية شخصية أنانية و أضحى الفرد يضع مصلحته و منفعته الخاصة فوق مصالح المدينة الدولة، و كان للحرية الدينية فى المدن اليونانية الديمقراطية و للحروب الداخلية و الخارجية أثرها فى تزعزع الثقة بالعقيدة الدينية فوصفت بأنها قوى غير مرئية لكبح و لجم المواطنين، فى هذه الأجواء ظهر السفسطائيون و عبروا عن ذلك الواقع أفضل تعبير فترجم السفسطائيون هذه الأفكار و هاجموا الدين و قالوا: لأن الإيمان بالآلهة ما هو إلا حيلة اصطنعها السياسيون للسيطرة على أغلبية الشعب و لتحقيق مصالحهم و مآربهم فالدولة ليست من صنع الآلهة بل لها أصل تعاقدى، فعمّت موجة من الشك فى كل شىء مما أدى إلى إنهيار الأخلاق و العادات و تحطيم القوانين لأنها قيود للغرائز الطبيعية، و لقد نادى السفسطائيون بنسبية القوانين و العادات و التقاليد السريعة لاحتكاكهم بالأجانب عن طريق التنقل و الحروب و التجارة و للتغييرات السريعة التى ادخلت فى التشريع داخل بلادهم و لا غرو فى ذلك و لكنهم خلصوا إلى عدم وجود

العقل العملى، ص: ۱۳

معيار خلقى حتى فى ذاته، و ارجعوا ذلك لشعور الفرد و حكمه الشخصى. إن هذه التعاليم السفسطائية السلبية كانت صورة معبرة عن الواقع العملى اليونانى فتصدى لهم سقراط بتعاليمه الإيجابية و هاجم أفكارهم و دعا للتمسك بالأخلاق و الفضيلة. و كان السفسطائيون جماعة من معلمى البيان (الأدب) لا تربطهم عقيدة فلسفية طافوا بلاد اليونان متجرين بالعلم و مرتزقين من الموسرين و القادرين على دفع الأجر المرتفع إذ أن التعليم و خاصة فن الخطابة و البلاغة له أثره الكبير فى جلب المال و فتح مجال النجاح فى تولى الوظائف العامة للحكومات الديمقراطية، فالسياسة فن يقوم على الأساليب العملية، على الخطابة و البلاغة و تدفع للوصول إلى النجاح و رجل السياسة عليه أن يتقن فن الجدل و المناقشة و القدرة على اثبات صحة القول و نقيضه فى نفس الوقت، هذا الفن كان الشغل الشاغل لليونانيين لذا اقبلوا على هذه الدروس بشغف لكى يتكلموا بطريقة مقنعة و يجيدوا إفحام الخصم بالمجادلة و المغالطة و التلاعب على الألفاظ لتنتصر قضيتهم و تتغلب آراؤهم فى المجالس السياسية فكان هدفهم كهدف المحامى يخدم قضيته فى أى سبيل و لذلك سمى اللعب بالألفاظ سفسطة اشتقاقا من السفسطائيين. فهم ليسوا بحكماء يعتمدون العقل و يبحثون عن العلم و معرفة الحقيقة، بل كانوا معلمين و خطباء يجيدون استعمال الحجج و الأسباب و يتقنون وسائل الاقناع و أساليب الاستمالة و التأثير. و برتاغوراس من أقدمهم ولد عام ۵۰۰ ق. م و نال الاعجاب بفصاحته و كان يجعل من الغاية الضعيفة مبدأ قويا، نشر كتابا عن الآلهة أسماه (الحقيقة) إستهله بالقول: لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم لا؟ إن أمورا كثيرة تحول بينى و بين هذا العلم أخصها غموض المسألة و قصة الحياة. أراد أن يحرر الناس من الخوف من رجال الدين و من الاعتقاد بأن الدولة من صنع الآلهة و أساس الفلسفة أن الإنسان الفرد هو المقياس لجميع الأمور، فكل إنسان يقيس الأشياء كما تبدو له و كما تدركها حواسه، فما نراه صوابا فهو كذلك بالنسبة لك، ما أراه صوابا فهو صواب بالنسبة لى.

العقل العملی، ص: ۱۴

و من أتباعه جورجياس، و قد اشتهر بالبلاغة و عنی باللغة و البيان (الأدب) فنال اعجاب الاثينيين لفصاحة لسانه علم الخطابة فذاع صيته، و هاجم المدرسة.

و عذرهم، ان كل إنسان مقياس لما هو حق و صواب، و لا وجود لقانون خارجی أخلاقی عام يخضع له الجميع، و إنما ذلك يرجع إلی إحساس كل فرد، و لا وجود لقانون عادل عام.

و من أتباعه كاليكلس، فقد ذهب إلی أن العدالة هی حق القوی و العدالة القانونية أنشأها الرجال الضعفاء لحماية أنفسهم، فالضعفاء يستعملون العدالة القانونية من أجل إخضاع الأقوياء و حرمان الأقوياء من حقهم الطبيعی فی القيادة و السيطرة، و الطبيعة سوف تعارض ذلك و تكشف فيحرر الأقوياء أنفسهم من القيود و يفرضون ذاتهم سادة علی الأغلبية، و يسود القانون الطبيعی، و يقود الأعلی الأدنی فی العالم.

هذا التناقض بين الطبيعة و القانون مخيف أخلاقيا و اجتماعيا. إن القوانين فی الأغلب تجبر الإنسان علی أن يجعل من نفسه بشكل لا معقول جلادا لنفسه و ذلك بقبول ألم أكبر عند ما يكون الأقل ممكنا و باكتفائه بلذة أقل عند ما تكون الكبری ممكنة و بتحمّله لضرر يمكنه تجنبه و بافساده اجمالا لحياته، فمن الخطأ إطاعة القانون، لأن القانون العادل الحق هو القانون الطبيعی، و لكن من الأفضل عدم التمرد و الثورة، بل التحايل عليه فقط.

هذه هی التعاليم لهم بوجه عام و تنطوی علی مبادیء هدامة لكل مجتمع سواء من الناحية الدينية أم الأخلاقية أم السياسية.

و فی قبالهم كان سقراط يؤكد علی وحدة الفضيلة و المعرفة و أهميتها فی الحياة العملية، فللأخلاق حقائق ثابتة تقاس بها أفعال الناس، غير مبنية علی أهواء فردية و اعتبارات نسبية، بل علی إدراكات كلية مشتركة بين الجميع يقوم العقل باستنتاجها، فالإنسان يعمل الخير عند ما يعلم به لأنه ليس شريرا بطبعه، و إذا صدر الخير دون العلم

العقل العملی، ص: ۱۵

به فلا يعتبر خيرا و لا فضيلة، فالأعمال الأخلاقية مؤسسة علی العلم بها و هو يقول إن التصويت و الانتخاب لا يمكن أن يكون وسيطة للحكم بمعناه الصحيح، لأن الحكم الحقيقی مصدره العلم الصحيح، و هذا العلم الصحيح لا يتم إلا بالنسبة للعلماء أو الحكماء. و إن القوانين لدولة إن صدرت عن العقل و جاءت صورة عن القوانين الإلهية، كانت عادلة.

هذا و يمكن تعداد وجود النتائج و الأدلة التی توصل إليها سقراط بالدرجة الأولی، ثم أفلاطون و أرسطو و من بعدهم الفارابی فی تضييق الحسن و القبح بنحو الإشارة لما يأتی فی مباحث الكتاب مبسوطا فی حدود العدل و الظلم و المدح و الذم و الانبغاء و الوجوب، كالتالی:

الأول: إن الاستحقاق الذی ينبع منه العدل هو الشیء و الكمال الأولی له أو الثانوی الذی يجب أن يصل إليه سواء بتوسط القانون أو التوزيع أو المعاملة التبادلية أو القضائية و غيرها.

الثانی: ماهية المدح هی التوصيف بالكمال و النقح و الثناء به، و الذم هو التوصيف بالنقص و الدرك و الضرر و بعد تقرر الحدّ الذاتی لهما فيمكن اقامة البرهان عليهما فی القضايا.

الثالث: إن الغرض من المدح و الذم هو ايجاد الباحث و الشوق و الحرص فی النفوس علی اقتناء الفضائل و الكمالات.

الرابع: إن حسن الأشياء و قبحها ليس ناشئا من وضع البشر، و يتبدل حسب مواضعاتها و إنما هو تابع للحقائق الثابتة لماهية الأفعال و أوصافها.

الخامس: إن العدالة صفة واقعية سواء أ كانت شرعية أو مساواتية، لأن الأفعال علی طبق الشريعة تتوسط بين الإفراط و التفريط مؤدية إلی الكمالات و الفضائل للجميع كل بحسبه، و المناسب له و هی أتم الفضائل.

العقل العملی، ص: ۱۶

السادس: إن معرفة العدالة و الظلم و المتصف بهما من الأفعال محتاجة إلی حکمة عمیقة و علم محیط بواقعیات الأمور.

السابع: إن العدالة هی تنظیم المشارکة فی عقد المدینة علی نحو یصل إلی الغایة الکمالیة لآحاد الأفراد.

الثامن: إن اللذة و الألم لیسا المدار لتحقق الحسن و القبح لا سیما فی صفات و أفعال الروح.

التاسع: إن المحمود العقلائی الاتفاقی هو الجمیل الأخلاقی و ضده الردیء الأخلاقی، و هو المدح بالکمال و الذم بالنقص.

العاشر: الشر یقال للأفعال المذمومة و لمبادئها من الأخلاق و الآلام و ما یشبهها و لنقصان کل شیء عن کماله و فقدانه ما من شأنه أن یکون له. فهو فی الأفعال بالقیاس إلی من یفقد کماله بوصول ذلک إلیه، مثل الظلم، أو بالقیاس إلی ما یفقد من کمال یجب فی السیاسة الدینیة، و فی الأخلاق بسبب صدور هذه الأفعال عن الصفات، و هی مقارنة لإعدام النفس کمالات یجب أن تکون لها، و إن کان الشر بالقیاس إلی سببه الفاعل له کمال من قوی الغرائز السفلیة.

الحادی عشر: إن السعادة هی لذة حاصلة لحصول کمال مدرک، و الشقاوة هی الألم الحاصل لفقدانه و کمال الناطقة التعقل و کمال بقیة القوی هو الانفعال عن الناطقة بتوسط الآراء الصحیحة.

الثانی عشر: معنی الوجوب فی قولهم الواجب فعله و ترکه، و الذی ینبغی أو لا ینبغی هو ضرورة الفعل فی حصول الکمال و سببیته له أو ضرورة حصول الشوق و معلولیته عند الالتفات إلیه، و قد قال بالضرورة الثانیة ابن سینا أیضا، و هذا الوجوب إما بمعنی الشرط أو العلّة.

العقل العملی، ص: ۱۷

الثالث عشر: إن الانبغاء فی أصل اللغة (ینبغی) بمعنی المطلوبیة و المطلوب و المؤثر، و هو یساوق الحسن العقلی و الکمال و الملائم و إلا فکیف یحدث الطلب من المرید، و یتبین من ذلک أن تعریف الحسن و القبح العقلی بالذی ینبغی أو لا ینبغی هو تعریف باللازم. کما یتبین أن هذا التعریف لیس اعتباریا بل حقیقی، لضرورة حصول الطلب و الشوق بإدراک ما هو حسن و کمال عقلا.

الرابع عشر: حسن الفعل یعنی کماله فی النظام الکلی فی العالم السابق الذی یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه و تفصیله علی منهج العنایة، فاستغناء الواجب و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن أفعاله، و هذا باب ینفتح للبرهنة علی عقلیة الحسن و القبح بتوسط منهج العنایة الإلهیة، و للموازاة بین قاعدة العنایة و قاعدة اللطف عند المتکلمین.

الخامس عشر: إن منهج العنایة الإلهیة یخدم استدلال لمتکلمین بعد کون المدح و الذم الصادقین متساوقین مع الکمال و النقص و الخیر و الشر؛ و بذلک یکون استدلال المتکلمین العدلیة بوسطیة المدح و الذم برهانیا، و تقتضیه العنایة الإلهیة أیضا، و أما اثبات الصغری فهو کإثبات صغری کمال الفعل، و إن المتکلمین العدلیة فی الحقیقة یقدّرون مقدمة أخیرة و هی أن کل ما هو حسن و ممدوح فهو مناسب للذات الإلهیة و مرضی لها، و هی کالکبری فی العنایة الإلهیة، و تقریرها: إن الأول تعالی عالم بذاته بما علیه الوجود فی النظام الأتم و الخیر الأعظم و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب اقصی ما یمکن، و راض به علی النحو المذکور.

و إن المعانی الثلاثة من العلم و العلیة و الرضا یجمعها معنی العنایة و هی عین ذاته، أی عین العلم بنظام الخیر و عین السبب التام له و الرضا به. و إن الجواد الحق المطلق الذی هو بذاته فاعل کل وجود و واهب کل کمال و مفیض کل خیر لا یکون منه

العقل العملی، ص: ۱۸

امساک، و من ذلک اقتضاء الحکمة و العنایة الإلهیة التشریع و التقنین، کما استدل الحکماء.

السادس عشر: إن بوسطیة العنایة الإلهیة یقام القیاس البرهانی علی ثبوت النبوة و الشریعة فی نظام الخیر الاتم الأفضل الأکمل الصادر عن اللّه تعالی کما ذکره سقراط و أفلاطون و من بعد إلی ابن سینا.

البرهان العيانى الأرسطى فى الجزئيات و العمليات ...: ص: ۱۸

السابع عشـر: إن الإنسان تصـدر عنه الأفعال بتوسط الميل و الإرادة عن رأى كلى هى القضايا التى تؤلف من علم مخصوص يبحث فيه عن الحسن و القبـح أو الكمالات و النقـائص التى فى الأفعـال سواء على صـعيد العمـل الفردى أم الاجتمـاعى. فالفاعـل الإرادى فعله ناشـىء من الإرادة و هى متأثرة بالقوى المدركـة التميزية و هى الأخرى تابعة فى إذعاناتها للقضايا التى موضوعها أو مقدمها الأفعال و محمولاتها أو تاليها الكمال و الفضائل و الفوائـد الواقعيـة، و الايجاب هو الضـرورة و اللابدية، و التحريم بمعنى الامتناع أو التلازم بين العـدمين، فمجموعـة تلك القوانين ليست اعتباريات بل قضايا حقيقيـة يكشف عنها البارىء لعدم احاطة العقول بوجوه كمالها، و ليس الاعتبار هو المحرك للفاعل الإرادى، بل مجموعـة القضايا المـذعن بها الصادقـة التى تقبل البرهان، و أما تسـجيل العقوبـة فهى لزيادة التحريك و التسبيب للانبعاث نحو الكمال.

الثـامن عشـر: إن الفعـل موجب من الإرادة و هى من الرأى و هو يتكون من نوعيـة المعلومات المـذعن بها من القضايا، و هى للعلم أو الجهل بحقائق الأفعال المؤثرة فى حسنها و قبحها فيكون العلم ذا تأثير فى اختيار الفعل الحسن، و منه يتبين أن الذم و المدح منه ما هو صادق و كاذب لأن حدّهما الماهوى كذلك.

التاسع عشـر: الفطنة هى القدرة على الرؤية فيما هو خير و نافع بوجه عام فى الأشـياء التى تؤدى إلى الحياة السـعيدة و ملكة ابداء الرأى هى فضيلة الفطنة و أحد جزئى

العقل العملى، ص: ۱۹

النفس العقليين اللذين مهمة كل منهما الحقيقة.

العشـرون: القـوة النزوعيـة هى الـتى يكـون لهـا نزع الحيـوان إلى الشـىء، و الشـوق و الكراهـة و الطلب و الهرب و الايثـار و التجنب و الغضب و الرضـى و الخوف و الاقدام و القسوة و الرحمة و المحبة و البغض و الهوى و الشـهوة و سائر عوارض النفس. و آلاتها جميع القوى المحركـة العاملـة بخلاـف القوة الناطقـة. و كمـا للثانيـة كمـال فللأولى كمال أيضا و هى الفضائل. و فضـيلة الجزء الفكرى هى العقل العملى و التعقل و الذهن وجودة الرأى و صواب الظن.

و إن الشوق عن نطق من خواص الإنسان المسـمى بالاختيار و به القـدرة على المحمود و المـذموم و الثواب و العقاب. فالنطق عملى و نظرى، و العملى مهنى و فكرى و هو الـذى يروّى فى الشـىء الـذى يراد علمه. و أمـا الشوق عن تخيل ففى سائر الحيوانات و كـذا إذا كان عن إحساس فالخير الإرادى و الشر من خواصه.

الحادى و العشـرون: إن مبادىء آراء العقل العملى هى آراء و قضايا مكتسـبة من العقل النظرى بل هما قوة واحـدة نسـبتها إلى ما فوق من المبادىء العاليـة الانفعال فتتولد العلوم، و نسـبتها إلى ما تحت التسـلط و التأثر فتتولد الأخلاق، و مقتضـى خدمة النظرى للعملى أن أوائل آراء العقل العملى هى أولية ضرورية و انقهار العملية للنظرية بتوسط المدركات اليقينية الكلية.

الثانى و العشـرون: إن صـحة و صـدق القضايا الكليـة غير كافيـة لحصول الفضـيلة و الكمال بل لا بد من معرفة حال الموارد الجزئية و الوقائع الشخصـية كى يتميز أنها صـغرى لأى الكبريات الكليـة فكلما كانت التجربـة و الخبرة أكثر كانت الإصابـة أشدّ و كذلك تأثير الذكاء و البراعة.

الثالث و العشرون: إن حصول السعادتين بالحكمتين العملية و النظرية. و بذلك

العقل العملى، ص: ۲۰

عرفت الحكمة و الفلسفة بأنها حصول العلوم النظرية و كون الأفعال موافقة للجميل فى الرأى المشترك و الحقيقة.

الرابع و العشرون: الحكمة العملية موضوعها الأفعال من جهة الحسن و القبح المساوقة للكمال و النقص، و السعادة و الشقاوة، و أنه من

العلوم اليقينية البرهانية، و قد تقدم أن معرفة العدالة و الظلم و المتصف بهما من الأفعال محتاجة إلى حكمة عميقة و علم محيط بواقعيات الأمور.

الخامس و العشرون: سميت بالعملية لأنها إنما تمكّن فى النفوس مع اعتياد الإنسان لأعمالها لا بالأقاويل.

السادس و العشرون: فى البراهين العملية تدرك الواقعة الأخيرة الممكنة (الصغرى) و الوقائع مبادىء الغاية و نقط انطلاق بلوغ الكليات، فالادراك للأحوال الجزئية هو ادراك (العقل العيانى) كما أسماه كل من ارسطو و الفارابى فى المنطقيات، و هذا باب البرهان فى الجزئيات و هو (البرهان العيانى) أو (برهان العقل العيانى) و قد أغفله ابن سينا فى ترجمة منطق ارسطو، و لم ينبه عليه فى سائر كتبه من الشفاء و الإشارات و غيرها، و اقتصر على البرهان الكلى الحصولى، بينما نبّه على ذلك الفارابى فى كتاب (المنطقيات) و ميز بين قسمى البرهان و شرائط كل منهما.

السابع و العشرون: إن المشهورات منها ما يصدق و يقبل اقامة البرهان عليه، و منها ما هو يقينى لا يقام عليه لعدم كون مواد الأقيسة البرهانية أبين منه و لا- منافاة بين كون القضية مشهورة و كونها يقينية أيضا بلحاظين كما هو الحال فى المتفق عليها بين عقلاء جميع الأمم و هى مبادىء العقل العملى المستعملة فى أقيسته و قضاياه، و لا مجال للتشكيك فيها و المعارضة الجدلية بالقياس الجدلى لأن المادة فى القياس المعارفى إما أن تكون بما هو أبين منها أو دونها فى الظهور و الشهرة و كلاهما عقيم لانتفاء الأول، و الثانى لا يعارض إلا ما هو أظهر و أشهر أو مساو، و هذا برهان يقينيتها.

العقل العملى، ص: ٢١

الثامن و العشرون: إن القوى العملية عند تأثرها بالقوى الطبيعية يحدث ذلك هيئات انقيادية و هى أخلاق الرذيلة، و بخلاف ما إذا تسلطت عليها فإنه يحدث أخلاق الفضيلة، و مقتضى هذا فطرية آراء العقل العملى.

و كذلك هو مقتضى أن العلاقة البدنية هى لأجل تكميل العقل النظرى و تزكيته و تطهيره و ذلك عند تدبير العقل العملى لهذه العلاقة، و عند دخالته و لو بنحو الاعداد و القابلية بتوسط اصدار الأفعال المنبعثة عن الآراء. فيصيّر العقل النظرى من العقل الهيولانى عقلا مستفادا، و هذه الآراء يتلقاها العملى عن النظرى، و مقتضى ذلك أن تكون آراؤه الأولى فى الجملة بمنزلة المبادىء الضرورية فى العقل الهيولانى و التى بها تتكثر معقولاته و يكتسب بها معقولات ثانوية. و ذلك هو مقتضى المراتب الأربع للعقل العملى كالأربع التى للنظرى بعد كونها كمالات تكتسب و حصولها بمعارف و حقائق لا بقضايا وهمية.

التاسع و العشرون: إن الشوق فى القوة العاملة يتبع و يحدث لوجود الرأى فى القوة الناطقة و إذا كان برهانيا لزمه اقتضاء الشوق بالضرورة فالشوق حينذاك عقلى إذا تبع رأيا عقليا.

الثلاثون: تسالموا فى مبحث العناية الإلهية على ايثار و تجويز الخير الكثير مع الشر القليل اللازم له، و كذا فى الفعل الإرادى. و كون ذلك من مقتضيات العقل الأولية و العقل المحيط. و إن كون الإرادة حكيمة هو ما إذا كان الفعل الصادر عنها منطو على خير و كمال ذاتا أو آثارا، أى يكون منشؤها عن رأى و قضية حقيقة موضوعها الفعل و محمولها الخير أو الشر و الكمال أو النقص و الحسن أو القبح سواء أ كانت النسبة فى القضية سلبية أم إيجابية.

الحادى و الثلاثون: الرويّة الفكرية عن رأى يلحظ فيه العاقبة (الغاية) هى من خواص الإنسان بخلاف الحيوانات فإنها مطبوعة على ضرب واحد، و مقتضى ذلك أن

العقل العملى، ص: ٢٢

الآراء هى بوسط العلة الغائية، فتطابق الواقع فتصدق أو لا تطابقه فتكذب، فتتصور الجهات الثلاثة القضية من الوجوب و الامتناع و الامكان هذا مع كون الخير و الشر الفلسفى كذلك أيضا.

الثانى و الثلاثون: إن ايثار النفس لا سيما الكريمة الغرامات و الآلام لتفادى افتضاح أو خجل أو تعيير أو لحصول أمور بهية عالية على

الشهوات المعترضة، هی أحوال عقلیة و یدلّ علی ذلک بالحسن و المدح و بقبح و ذم خلافها و الوصف بعدم الشعور و الادراک لمرتکب الخلاف.

الثالث و الثلاثون: إن لازم امکان البرهنة علی آراء العقل العملی الذائعة المشهورة هو کون قضایاه محمولا و موضوعا راجعة مآلا إلی قضایا ضروریة بدیهیة، و إلا فلا سبیل للبرهان علیها، فالبرهنة فی حکم العقل العملی لا بد أن تنتهی إلی البدیهة، و إلا لتناقض الاذعان بذلک مع القول بکون کل قضایاه مشهورة لا من الأولیات.

الرابع و الثلاثون: صرّح ابن سینا بأن أکثر ما یذعن به الجمهور من القضایا فی باب الخیر و الشر و الظلم و العدل و آثارها حق- کتاب الشفاء- الإلهیات- ۴۳۵- و صرّح فی الإشارات فی النمط الثالث و غیره بإمکان اقامة البرهان علیها أو بأن بعض قضایا العقل العملی هی من الأولیات.

الاعتبار القانونی العقلائی و الحقائق ...: ص: ۲۲

الخامس و الثلاثون: إن القوانین و الأحکام الاجتماعیة الحقة هی التی یلزم من مراعاتها فی مقام العمل الوصول إلی الکمال الحقیقی الواقعی بنحو یوجب النظم و الانتظام بین أفراد المجتمع من دون تصادم أو تنافر بل مع التئام فی الوصول إلی کمالات الجمیع.

السادس و الثلاثون: إن الاجتماع لیس هیئة اعتباریة بل حیث إن وصول الآحاد

العقل العملی، ص: ۲۳

إلی الکمال لا- یتم إلا عبر التکافل بینهم إذ الواحد المفرد لا یقتدر علی ایجاد کل ما له نفع ضروری له، فحصول کل علی کماله و عدم تسبیبه لنقص و إعدام کمال الآخرین هو ما یعبر عنه بعدم التجاوز فی الحقوق و حصول کل علی حقه الطبیعی أی استحقاقه التکوینی للکمالات أی استعداد لها، و بذلک تنظم قوی الآحاد فی ضمن حدود واقعیة موصلة لکمال المجموع الکمال الحقیقی، و خلافها مؤد إلی الشر و الشقاء.

السابع و الثلاثون: نصّ سقراط و افلاطون و ارسطو بأن واضع التشریع یجب أن یکون قد هیّأه اللّه تعالی فی الخلقة و الفطرة لذلک. و الوضع لا بمعنی الاعتبار بل هو کمال یطلق علی وضع مسائل العلوم و نصّ الفارابی بأن مدبر المدینة الفاضلة لا بد من کونه معصوما من الهفوات و الزلات و الخطأ و الجهل و النقائص، فائقا فی کل کمال و فضیلة، إنسانا إلهیا.

الثامن و الثلاثون: إن الزجر عن الشر و الحث علی الخیر من الغایات الکمالیة فی نظام الوجود الأتم. و إن أفعال السنن لما لم یکن الشوق لإتیانها حاصلا من الکل، و هی سبب کمالهم و وجودهم کان من الواجب فی الحکمة الإلهیة أن یلزمهم ایّاها بتعریفهم أن الأمر لمن له الخلق، و قد أعدّ لمن اطاعه المعاد المسعد و لمن عصاه المعاد المشقی.

التاسع و الثلاثون: إن العدالة هی تنظیم المشارکة فی عقد المدینة علی نحو یوصل إلی الغایة الکمالیة لآحاد الأفراد.

الأربعون: إن غایة الاجتماع المدنی هی الوصول إلی کمالات الأفراد و إن قبل الوصول إلی تلک الغایة القصوی توجد غایات متوسطة هی حکم السنن التشریعیة.

الواحد و الأربعون: إن أول ضرورة لا بدیة فی سنن الاجتماع المدنی هی حاجة الإنسان الواقعیة فی الوصول إلی کماله إلی بنی نوعه من قبیل الشرط أو المعد أو المقتضی الواقعی، و إن منها تتولد بقیة الضرورات.

العقل العملی، ص: ۲۴

الثانی و الأربعون: إن العقوبة التشریعیة انفعال موافق للعدالة و موجب لحصولها و هی ممانعة لهیئة الرذیلة فی العاصی الخاطیء الظالم، و مزیلة لتأثیر تلک الهیئة و بالتالی مزیلة لها، و لهذا کان فعل العقوبة ممدوحا لاتصافه بالسببیة للکمال، فلیست العقوبة محض اعتبار

بل سبب واقعى للكمال. و العقوبة المدنية و القانونية سبب فاعلى للكمال لايجاد هيئة الفضيلة فى العاصى الخاطىء و اعدام هيئة الرذيلة فى نفسه بالممانعة عن تأثيرها، فلذلك تمدح فى موردها، و هذا التسبيب من خواص الموجود الإرادى.

الثالث و الأربعون: إن الوعد و الوعيد بالثواب و العقاب من الأسباب الوجودية فى نظام الوجود و لذلك اقتضت الحكمة وجوده.

الرابع و الأربعون: إن تعريف الحسن الشرعى بما يثاب عليه و العكس فى القبح هو تعريف باللازم، لا مواضعة اعتبارية، إذ ما يكون كمالا قد لا يتشوق إليه بعض الافراد، فيكون التسبيب إليه من العناية الإلهية الحكيمة و اللطف العقلى، و تسبيب لإتيان تلك الأفعال الحسنة و لترك القبيحة بتوسط المثوبة على الأول و العقوبة على الثانى، و هذا التسبيب من خصائص الفاعل الإرادى، و هذا هو الحال فى جزائيات التشريع الاجتماعى، فالاستحقاق يعنى أن حاقّ حقيقة الفعل موجبة لصفة كمالية أو شرية، و قد صرّح المير داماد أن من الفطريات تشوق الخير المطلق من قبل كل شىء و يتم به وجود كل شىء.

الخامس و الأربعون: إن نظرية الجزاء الاعتبارى فى العقوبة و نظرية تجسم الأعمال و تكوينيتها و نظرية ملكات النفس الحسنة و الردية يتبين اتحادهما، بعد تبين الرابطة بين الاعتبارى الصحيح و الحقائق التكوينية حيث إن الأول للكشف عن الثانى و عن الكمال أو النقص و الضرورة و الامتناع و غيرها و كذا مقدار العقوبة المعتبرة المناطة بالحكم المعتبر تابع للمنكشف به من حقائق التكوين.

العقل العملى، ص: ۲۵

البراهين على ذاتية الحسن و القبح و تكوينيتها ...: ص: ۲۵

السادس و الأربعون: قد نص الحكيم ملا صدرا و الحكيم السبزوارى كما سيأتى أن نظرية العناية تبطل إنكار الأشعرى للحسن و القبح الذاتيان للأفعال، لأنها تقرر الكمال و النقص للأفعال فى حدّ ذاتها بالتقرر العلمى لها الأزلى قبل الايجاد، كما تبطل دعوى الأشعرى فى الإرادة الجزافية، من نفى الغاية الكمالية.

السابع و الأربعون: قد نص الحكيم ملا صدرا كما يأتى- على قواعد فلسفية أخرى للبرهنة على الحسن و القبح الذاتى، منها العلاقة اللزومية بين الأفعال و آثارها الكمالية أو النقائصية، و إن الحسن و المدح أو القبح و الذم هو لذلك.

و منها: حالات النفس و نشآتها الأخروية.

و منها: اثبات الغايات فى الأفعال و بطلان الإرادة الجزافية.

الثامن و الأربعون: إن الحسن و القبح لو كانا باعتبار معتبر كالشارع، فالحاكم بذلك هو العقل و إلا لتسلسل و الفرض أن العقل لا يحكم أو لا يدرك حسن الأشياء، و بعبارة أخرى أن منشأ حكم العقل بأنهما بحكم الشرع هو لزوم القبح و النقص و المنافرة مع الذات المقدسة.

و منها: السببية التكوينية بانفعال القوى الدونية عنهما فيكون انفعالا عن العقل لا انفعالا عن القوة الحيوانية كما قد يقال، بضميمة ما تقدم من حدّهما تكوينا.

الدور الثانى ...: ص: ۲۵

اشارة

فيمكن تفسير ما وقع لابن سينا من مخالفة و تبديل لرأى الفلاسفة المتقدمين فى الحسن و القبح، و اعزاؤه إلى ثلاثة منا شىء:

الأول: ما وقع من مغالطة التفکیک بین معانی الحسن و القبح من المدح و الذم و الکمال و النقص و الملائم و المنافر، من الأشعری حیث احتد الجدال قبل ابن سینا فی

العقل العملی، ص: ۲۶

لوسط العلمی مما یوهم عدم بداهتهما، مع أن دیدن مذاهب السفسطیة الجدال فی الحقائق البدیهیة.

الثانی: ما التزمه فی کثیر من مواضع کتبه من أن القوة العاقلة شأنها الادراک لا ـ غیر، فلیست هی من القوی العمالة، فکل ما یتصل بالعملیات من القضایا لا یرتبط بالقوة الدرّاکة النظریة و لا بمدرکاتها، فلا تکون القضایا العملیة مدرکة بالقوة النظریة، فلا یقام علیها البرهان و لا یتعلق بها الیقین.

الثالث: حصر البرهان فی القضایا الکلیة من العلم الحصولی، فلا یقوم علی الجزئیات و فیما یتصل بالعمل الجزئی من القضایا العملیة، و کذا لا ـ یقوم علی الاذعان الحاصل من قوة لا تتعلق بالکلیات بل الجزئیات، و قد خالف فی ذلک القدماء من الحکماء حیث قسموا البرهان إلی قسمین، کما یأتی فی کلمات سقراط و أفلاطون و ارسطو و الفارابی، و قد أوجب ذلک تبدیل مسار کثیر من المسائل الفلسفیة فی کتبه المعدّة لترجمة مبانیهم کالشفاء و الإشارات و غیرهما، من دون أن یشیر إلی ذلک الخلاف و التغییر و قد سبب ذلک اللبس علی من تأخر عنه ثقة منهم بإحاطته بمبانی القدماء، بخلاف ما لو اقتصر فی ذلک علی کتبه المعدّة لآرائه الخاصة به کمنطق المشرقیین و التعلیقات.

و لأجل ذلک یشاهد التدافع بین کلماته فی المواضع المختلفة من کتبه کما یأتی التنبیه علی مواضعها. و لأجل ذلک ارتکب التغییر فی تعریف القضایا المشهورة الواقعة فی الأقیسة خلافا للحدّ المذکور لها عند الحکماء قبله.

فوارق أخری لمذهب ابن سینا مع من تقدمه من الفلاسفة ...: ص: ۲۷

الأول: إن البرهان عند ارسطو کما فی کلامه الآتی فی کتاب نیقوما خس یقام فی (الوقائع الجزئیة) و هو (البرهان العملی) فی قبال (البرهان النظری) الذی یقام فی (القضایا الکلیة) و یتم ادراک الأول ب (العقل العیانی) و ادراک الثانی ب (العقل النظری)،

العقل العملی، ص: ۲۷

و الأول ادراک (حضوری شهودی) و الثانی ادراک (حصولی) و إن فی الأول ادراک للواقعة الأخیرة الممکنة (الصغری) و فی الثانی ادراک للحدود الثابتة الکلیة (الکبری) و الصغری هی الغایة المطلوب بلوغها إذ فی الحکمة العملیة یراد بلوغ (الحکمة فی الأعمال الجزئیة) و لا طریق للحکمة إلا البرهان و هو العیانی باستخدام العقل العیانی الشهودی لأداة الفطنة. کما هو الحال فی الحکمة النظریة یراد بلوغ (معرفة حقائق الأشیاء الثابتة الدائمة) بتوسط البرهان الحصولی، فالبرهان العیانی (تطبیق) برهانی للکلیات- المبرهن علیها بالبرهان النظری- علی المصادیق الجزئیة فهو عاصم فی التطبیق علی الجزئی و موجب للیقین فیه، بخلاف البرهان الحصولی النظری، و الأول فی (الوجود المستقبلی) الذی لم یوجد و لم یتشخص بل هو باق علی کلیته، و الثانی فی الموجودات الأعم من (المحققة الحاصل وجودها) هذه مجمل الفوارق بین قسمی البرهان، و یترتب علی ذلک فوائد خطیرة منها أن المعجزة برهان من النمط الأول لتصرمها غالبا و جزئیتها و إن کان لها ثبات بلحاظ اثباتها بالتواتر، و منها أن المادة الحدسیة ادراک قبلی حضوری لا من العلوم البدیهیة الحصولیة، کجعلهم الفطریات منها مع أنها وجدانیات بالمعنی الأعم لا ـ صورا حصولیة. بل من التدبر یتبین أن بدیهیة الحصولی من العیانیات الحضوریة.

الثانی: إن القول بتباین و اختلاف اطلاقات الحسن و القبح بحسب معان ثلاثة، لم یکن لها أثر فی کلمات الفارابی و من تقدم علیه من الفلاسفة، بل هم یعدّونها متساوقة، و یقررون حدّ المدح و الذم بالإتصاف بالکمال و النقص و النفع و الضرر کما هو حدّهما فی

اللغة، کما هو فی کلماتهم کثیرا، و إنه عندهم لا مدح و لا حمد و لا تمجید و لا ثناء و نحوها إلا بالکمال و النفع، و لا ذم و لا قدح و لا عیاب إلا بالنقص و الضرر و الفساد و إن الملائمة و المنافرة من لوازم الشیء بلحاظ کونه کمال الشیء أو نقصا له، و الظاهر أن بدء هذه الدعوی من أبی الحسن علی بن إسماعیل بن إسحاق الأشعری البصری المتوفی فی أوائل القرن الرابع سنة ۳۲۶ ه. ق، و من ثمة جاءت فی

العقل العملی، ص: ۲۸

کلام ابن سینا کما سیأتی و قد تحملها الأشعری فرارا مما استدل به المعتزلة علی الحسن و القبح و سیأتی الإشارة إلیه. و إن الأشعری قد اقتبس ذلک من ترجمة کتب سفسطیة الیونان الذین باحثهم و جادلهم بالبرهان سقراط.

الثالث: إن التعریف الدارج عند الحکماء لمواد القضایا من قمم المشهورات و هو: «کل قضیة تطابقت علیها آراء العقلاء و توافق حکمهم بها» من دون أخذ قید زائد و لذلک ذکر الفارابی و من قبله أن کل البدیهیات داخلة فی المشهورات لقضاء عقل کل العقلاء بها، بینما أضاف ابن سینا قیدا آخر للتعریف و هو: «و لا واقع لها وراء تطابقهم» و لا یخفی مدی تأثیره فی البراهین.

الرابع: إن قوة العقل العملی عند الحکماء و قبله قوة ادراکیة عمالة، بینما ذهب هو فی عدة مواضع من کتبه إلی أنها قوة ادراکیة محضة، غیر عمالة. فمن ثم صعب علیه تفسیر حکمیة الأفعال الجزئیة الصادرة عن النفس و الجوارح، أی امتنع عنده برهنة تطابق الفعل الجزئی الخارجی للقضایا الحقیقیة، و انتفی لدیه میزان عاصم للعمل عن الخطأ، و هذا أمر بالغ الخطورة فی علم الحکمة و المعارف و بمنزلة سدّ باب نصف الحکمة و باب نصف المنطق و باب نصف المعارف، مع أنه خالف نفسه فی الأنماط الثلاثة الأخیرة فی کتاب الإشارات، حیث توخی حکمیة و عرفانیة سلوک الإنسان. و لو قدّر أن هذا الشق من الحکمة و المنطق کان مفتوحا کما کان علیه الأقدمون من الحکماء، لکانت البحوث و المسائل الحکمیة غیر ما هی علیه الآن من ثراء التحقیق و وفرة القواعد، و سیتبین القاریء مما یأتی من استعراض کلمات الحکماء و أدلتهم و ما نعرض له من نقاط و نکات مستخلصة منها أن بین العقل النظری و العقل العملی موازاة فی الادراکات فی کافة بحوث المعارف من التوحید إلی المعاد، و أن منهج الحکماء الأقدمین کان علی الجمع فی الاستدلال بین کلا السنخین من الأدلة المستفادة من النظری و العملی، لکن بعد ابن سینا افترق نهج الاستدلال فأخذ بالأول الحکماء

العقل العملی، ص: ۲۹

و المتأخرون و أخذ بالثانی المتکلمون، فسیتبین مثلا أن بین قاعدة العنایة و قاعدة اللطف وحدة فی المعنی غایة ما فی الأمر أن العقل النظری یدرک الحقیقة عبر ضرورة الثبوت و الانکشاف الاذعانی بینما یدرک الحقیقة العقل العملی عبر الجذب و النفرة، فالانجذاب إلی الکمال و النفرة من النقص، فیمتدح بالکمال و یذم بالنقص، و أن هذین النجدین المجهز بهما الإنسان فی وجوده یستطیع- بحسب قدرته- کشف و ادراک اقصی الغیب من التوحید و المعاد، فمن ثم تری أن المتکلمین یحررون مختلف مسائل التوحید و المعاد بلسان العقل العملی و یهتدون فی الجملة إلی کثیر من نتائج بحوث الحکماء التی بلسان العقل النظری فوحدة قاعدة العنایة و اللطف کما یأتی لیست إلا- موازاة جزئیة بین قواعد العقل النظری و العقل العملی، و بالامکان التنقیب و التحلیل للوحدة بین سائر القواعد المستنتجة من النظری و العملی و قد أشار سقراط و غیره، کما سیأتی فی کلماتهم إلی کثیر من موارد الوحدة بین القواعد و المحاذاة بین مباحث الحکمتین النظریة و العملیة و هذا سلکه ابن سینا فی الأنماط الثلاثة الأخیرة فی الإشارات، أی المحاذاة بین مباحث المعرفة النظریة و مباحث الولایة و المعرفة السلوکیة، و تبیان الوحدة بین النهجین و هذا الذی علیه متکلمو الإمامیة من التلازم بین التوحید و المعاد و بین النبوة و الإمامة و هو التلازم الموجود بین التوحید النظری و التوحید العملی.

الدور الثالث ...: ص: ۲۹

فلعله ابتدأ من الحکیم الفقیه الأصفهانی (الکمپانی) حیث ذهب إلی الاعتباریة الفرضیة مطلقا فی قضایا العقل العملی و الحسن و

القبح، و منشأ ذهابه ما فی بعض مواضع کلمات ابن سینا من تعریف المادة المشهورة بأنها القضیة التی تطابق علیها العقلاء و لا وراء لها واقع تطابقه، فإن هذا التعریف ینطبق علی الفرض الوهمی المعبر عنه فی اصطلاح علم أصول الفقه بالاعتبار، و إن تطابق العقلاء هو لأجل مصلحة

العقل العملی، ص: ۳۰

نظامهم، و تبعه تلمیذاه الشیخ المظفر و العلّامة الطباطبائی، و ان افترق الثانی عن المحقق الأصفهانی فی الجملة، و قام الثانی بتألیف رسالة وضعها فی (الاعتباریات) و بحث فی حقیقته و تقرره و امتیازه عن التکوینیات، و هو بحث ضاف حافل بالنکات و خلاصة لتحقیقات الأبحاث الأصولیة حول الاعتبار، إلا أن ذلک فتح باب التساؤل فی الوسط العلمی و أندیة التیارات الفکریة الأخری عن برهانیة الاستدلال بالحسن و بالقبح و التی أکثر منه العدلیة فی مسائل الکلام، و عن مدی ثبات الشریعة السماویة بعد کونها ألطافا فی الحکم العقلی أی أنها کاشفة عن ما هو موضوع للحکم العقلی العملی، و بالتالی فی استغناء العقل البشری عن الوحی فی ما یسنّه من قوانین لنظام الاجتماع و غایة ما ذکره العلّامة الطباطبائی فی المقام فی رسالة الاعتباریات علی ضرورة اعتبار الحسن و القبح و إن لم یکونا تکوینیین، هو ضرورة احتیاج الفاعل الإرادی فی صدور الفعل منه إلی الاذعان بالاعتبار لتتولد منه الإرادة، و من ثم الفعل و من ثم وصول تکامله بتوسط الفعل. و هذا الذی ذکره مضافا إلی الخدشة فیه کما یأتی مبسوطا غیر مفید لدفع التساؤلات السابقة، لأنه ما دام أن الحسن و القبح و حکم العقل العملی غیر متطابق مع الواقع- حسب نظریته- فلا برهان و لا ثبات للحکم العقلی الذی هو أساس الأحکام الشرعیة.

و کذا ما ذکره من بیان الارتباط بین الاعتباریات و بین الحقائق التکوینیة و ترتب الکمالات علیها، بعد عدم وجود الرابطة الضروریة بین ما هو تکوینی و ما هو فرضی اعتباری، و ان احتاج ضرورة الفاعل الإرادی فی تولد إرادة إلی الاعتبار.

کما أن غایة ما ذکر المحقق الأصفهانی و تبعه الشیخ المظفر فی المقام فی ضرورة الحسن و القبح مع کونهما فرضیین اعتباریین هو ضرورة مطابقة الإرادة للذات الأزلیة مع حکم العقل العملی لأنه واجب الوجود هو الموجد للعقل و کماله. و لا یری الناظر فی هذا الاستدلال غیر تکرار الدعوی من دون تدلیل لتلک الضرورة، مع عدم اندفاع

العقل العملی، ص: ۳۱

الأسئلة السابقة بعد کون حکم العقل الملی فرضیا اعتباریا لا ارتباط له بالواقعیات.

و قد فتح هذا علی أیّ تقدیر البحث عن الرابطة و العلاقة بین الحکم العقلی بالحسن و القبح و الأحکام الاعتباریة القانونیة سواء فی الشریعة الحقة أو القوانین الوضعیة البشریة، و سیجد القاریء اشباع هذا البحث عند الفلاسفة المتقدمین، و قد عقدنا فی الخاتمة و عند تعلیقنا علی مذهب الحکیم المحقق الأصفهانی و العلّامة الطباطبائی (قدس سرهما) بحثا مستقلا عن باب الاعتباریات و الضوابط العامة فی أحکامها.

و ستکون طریقة البحث فی الکتاب بالتعرض لمذهب کل حکیم بذکر نصوص الأقیسة و الأدلة التی اعتمدها بنحو مبسوط ثم نأخذ بالتعلیق علی ما نقلناه من مذهبه بتلخیص الوجوه المستفادة من کلامه مع تحقیق لحال تلک الوجوه.

و قد شمل البحث أمورا:

الأول: إحکام العقل العملی فی کل من باب الأخلاق و الأفعال الخاصة.

و الثانی: باب التدبیر و السیاسات للمدن.

و الثالث: باب التدبیر و السیاسة المنزلیة أی حکم العقل العملی المتعلق بفعل الفاعل الإرادی بلحاظ نفسه و بلحاظ غیره و بلحاظ الاجتماع المدنی.

الرابع: باب البرهان العیانی الذی وضعه سقراط و افلاطون و ارسطو و فصّله الفارابی فی المنطقیات، و هو الذی یقام علی الحکم فی

الجزئیات.

الخامس: حقیقة قوة العقل العملی و قوة العقل النظری.

السادس: حدّ و تعریف القضایا المشهورة التی تقع مواد للأقیسة و أقسامها.

السابع: لمحة لتاریخ البحث و تطوره و تبدل الآراء فیه و منشأ ذلک.

العقل العملی، ص: ۳۲

الثامن: باب الاعتباریات و فصولها العامة، و ارتباطها مع أحکام العقل العملی.

التاسع: العلاقة الفلسفیة بین أحکام و قواعد العقل النظری و أحکام و قواعد العقل العملی، و الرابطة بین القوتین و مدرکاتهما، و بیان وجود المحاذاة و الموازاة بین جمیع أحکامهما.

العاشر: برهانیة المعجزة من باب العیان الحضوری لا مجرد العلم الحصولی، و یقینیة البدیهیات فی البراهین الحصولیة متولدة من العلم الحضوری العیانی.

ملاحظة: استعراض الکلمات و نص العبائر ...: ص: ۳۲

و نبدأ فی العرض حسب التدرج الزمنی و أستسمح القاریء فی طول هذا المبحث حیث إنه یحتوی علی التدلیل علی ما ذکرناه فی المبحث السابق، هذا من جانب و من جانب آخر تحتوی النصوص المقتطفة علی ما أقامه صاحب النص من الدلیل علی کون الحسن و القبح من القضایا الیقینیة البدیهیة أو المشهورة و أردفه إن شاء اللّه تعالی بشیء من التوضیح و موضع الاستشهاد و إن کان تحقیق الأقیسة علی المطلوب سیذکر فی مبحث لاحق.

و قد ابتدأت فی تألیفه فی صیف عام ۱۴۰۹ ه. ق. و تمّ الفراغ فی صیف عام ۱۴۱۳، و تم الفراغ من تصحیحه و مقابلته فی شهر رمضان عام ۱۴۱۸ ه. ق.

العقل العملی، ص: ۳۳

الفصل الأول

اشارة

* رأی الفلسفات الهندیة* رأی الفلسفة الیونانیة* مذهب سقراط و افلاطون

* مذهب ارسطو

العقل العملی، ص: ۳۵

رأی الفلسفات الهندیة ... ص: ۳۵

اشارة

«۱»

جاء فی مقدمة «۲» کتاب (أو پانیشاد) «۳» بعد ما قسّم سیر المذاهب فی الهند إلی تسعة أدوار و جعل الدور الخامس عصر الفلسفة مدة أربعة قرون (من ۵۰۰ إلی ۱۰۰ قبل المیلاد) و فی هذا الدور برزت مذاهب جین و بودا تحت عنوان عقیدة (عدم الإثنینیة)، جاء فیها: «فی الدور السادس حدث ردّة مضادة للطریقة الفلسفیة و المنطقیة و عقیدة عدم الاثنینیة (ادویت) بسبب وقوع التفاسیر المتعددة

لنظرية (أو پانيشاد) أى السرّ الأكبر أو سر الأسرار «۴» و غالب تلك التفاسير تنكر واقعية العالم و تلك النظرية منتشرة فى أرجاء الهند و إلى يومنا هذا تحتل مكانة مهمة فى التأثير على روحية و اعتقاد الناس».

و أصل هذه النظرية أن الكل واقعية ربانية، ففى حسبانها أن كل الموجودات حتى ذرات الوجود من المظاهر الإلهية، و يترتب على ذلك أن كل الاختلافات و الانحاء الأخلاقية

العقل العملى، ص: ٣۶

و الفردية مرتفعة من البين فالصالح و الطالح كل منهما من مظاهر الروح الواحدة للعالم و يستدلون على ذلك بأن الأفراد و الموجودات المتميزة و المتعددة بالصور و الأشكال هى تعدد و تكثر خيالى ناشىء عن خطأ الباصرة و خطأ ادراكاتنا.

ففى هذا الدور بدأت و أخذت النظرية القائلة بالظهور الإلهى فى الأزمنة المختلفة المتقطعة فى القوة و الانتشار و إن كانت هذه النظرية موجودة فى الأدوار السابقة و لكن فى هذا الدور نمت و نضجت. ففى (بهگودگيتا) ذكر ما معناه (فى الوقت الذى تذهب فيه العدالة و التقوى و تنعدم و يتفشى فيه الظلم و المعصية إنى سأظهر فى الدنيا لحفظ الخير و هلاك المسيئين و استقرار العدالة و التقوى، إنى آت إلى الدنيا دورا بعد دور» انتهى.

أقول: ففى كل من الدور الخامس و السادس يقرّ بأن العدالة و خيرية الفضائل و حسنها و واقعيتها كبقية الأشياء الموجودة الأخرى على سنخ واحد و أنها موجودة من قبل البارىء تعالى لا أنها مواضعة عقلائية بشرية.

و جاء فى المقدمة «١» المزبورة أيضا تحت عنوان «الروح الواحدة للعالم» و أنها نظرية مقاربة لوحدة الوجود عند العرفاء و الصوفية من جهة أنها غير قابلة للتعريف و الدرك و أنها غيب مطلق و أن المراسم الدينية ليست إلّا طقوس و أن الكثرة وهمية، جاء فيها: «إن البصير يرى نجاته فى التفكر و التعقل فى الروح الواحدة (و إن كان معرفتها محالة) و فى الغلبة على إنيته و نفسه و فى إماتة غرورها و هواها بالرياضة ... و فى هذا الدور كان يلتزم بعقيدة التناسخ و التسلسل الدورى بالولادة و الموت و كانت ذات رسوخ فى الطريقة الجينية و البودائية سيّما فى المذهب الجينى حيث اتخذت أهمية ملحوظة فيه، و فى الأوپانيشاد القديمة وقع البحث أيضا حولها، و هى ذات صلة وثيقة بالأصل النظرى (كرما) (العمل) و المقصود منه جزاء الأعمال الحسنة و القبيحة سواء الفكرية أو

العقل العملى، ص: ٣٧

البدنية ... و هذان الاعتقادان التناسخ و جزاء الأعمال الحسنة و القبيحة أساس مذهب الهندو، فعلى الأصلين المزبورين لا يكون الموت نهاية الحياة بل بداية دورة من أدوار الحياة و الفرد الذى تولد و مات عدة مرات فى التسلسل الدورى فى كل دورة حياة جديدة هو نتيجة للأعمال الحسنة أو القبيحة فى الأدوار السابقة، و مع ذلك فعقيدة (كرما) لا تتفق مع نظرية الجبر إذ الإنسان بأعمال نفسه صيّر نفسه فى الغنى أو الفقر موجودا فى الحال و كذلك فى العائلة الحالية و البلد و الميول و الشهوات الحالية و له القدرة فى تغيير حياته الحالية و المستقبلية».

و قال تحت عنوان «الولادة و الموت» «١»: «عامة شعب الهند يعتقد بالتناسخ و اعتقاده بالكرما ساعد على الفكرة القائلة بأن الفرد يقدر على نيل الدرجات العالية فى الحياة فى الأدوار المختلفة عن طريق الاتباع للطريق الصحيح و اتيان الأعمال الحسنة و فى صورة عدم اتباع الطريق الصحيح و الحق و متابعة الهوى النفسانى يتنزل إلى الدرجات الدنيئة و إلى الدرجة الحيوانية ... و بقبولهم لتلك العقيدة تكون آداب اليوگو (يوقا) خارجة عن سلسلة الأعمال البدنية المحضة بل المقصود من الاتيان بكل تلك الآداب هو ايجاد الارتباط بالذات المطلقة «الوجود المطلق)» انتهى.

أقول: فترى أن موارد الحسن فى الأفعال و القبح ليست اعتبارية لا ربط لها بالواقعية عندهم بل هى واقعيات مؤثرة فى الكمال و النقص لا ينفكان عنهما متطابقة معا.

و جاء فى المقدمة الثانية «٢» تحت عنوان «تعليمات أوپانيشاد».

و جاء فی أوپانیشاد میتری: «مع استقرار و اطمئنان خیال الشخص بالأعمال

العقل العملی، ص: ۳۸

القبیحة و الحسنة یمکن رفعها من البین و مع اطمئنان النفس الذی للنفس تصل لمقام العزّ الأبدی» (۴- ۲۰).

و جاء فی أوپانیشاد بریهدارینک: «کل من کان براهمن هکذا یفکر و بسبب استقرار الخیال و التسلط علی النفس و الزهد فی الدنیا و الصبر و اجتماع الخاطر فإنه یتحقق بالنفس الکلیة و یراها فی نفسه و کل الأشیاء فی النفس الکلیة، القبائح لا تتسلط علیه بل هو یتغلب علیها، فلا تؤثر فیه بل هو یقلعها و یکون مطلقا من قید القبیح مطلقا من قید اللون مطلقا »....

و أیضا فی المقدمة الأولی «۱» تحت عنوان «الفرق المختلفة للیوگا (یوقا)»:

«الجوگی یعتقد أن بالجهد یمکن رفع الشرور و النقائص التی وصلت إلینا من الحیاة السابقة و یمکن عن طریق العمل الحسن الحصول علی أفضل النتائج فی عقیدة الجوگی، النتائج الجیدة الفاضلة لا تحصل إلّا بالفکر و العقل السلیم» انتهی.

أقول: النظریة هذه واضحة الانطباق علی الحدّ الذی أفید فی الحکمة العملیة للعقل العملی حیث إن العمل الذی ینتخب علی ضوء الفکر و العقل السلیم موصل إلی النتائج الکاملة العالیة کما سیأتی مفصلا فی کلمات القوم و أیضا الحسن المأخوذ فیها بمعنی بالمدح لأنها جعلت العمل الحسن وسیلة للحصول علی النتائج الجیدة و لو کان بمعنی المکال لکان هو بنفسه غایة لا مقدمة و هذا التقریب آت فی النظریات اللاحقة ذکرا.

و عن الفلسفة البودائیة «۲» و التی جلّ بحثها عن الفلسفة الأخلاقیة: إن معیار العلوم عندهم بالنجابة أی کون الشخص نجیبا لا بالأصل العرقی و النسبی، و إن الإنسان

العقل العملی، ص: ۳۹

یصنع نفسه بقوة الفهم و العقل و الإرادة و الاختیار و أن لا أحد عالیا و کاملا فی البدء بل بسلوک طریق النجاة فی سلسلة الحیاة و الموت یتخلص من الرذائل و القبائح و أن الإنسان مختار فی تصمیمه و إرادته.

و عن فلسفة چارواک «۱»: إنها مادیة لا تعتقد بوجود ما وراء الحسّ لا بالنفس الناطقة و بالخالق المتعال، کما و لا تعتقد بالهدایة و الضلال.

و أما عن الفلسفة الجینیة «۲»: إنهم یعتقدون أن کل زمن کثر فیه الفساد و الانحطاط فهو (تیرتنکر) أی مبشر یظهر فیزیل التفسخ و الفساد و یعید الطهارة و الصفاء.

«و إن الأعمال عبارة عن الآثار الناشئة من فعل الروح و تقذرها بالغضب و الطمع و الکبر ... و کل الأعمال عند الجینیین محسوسة و مرئیة و الذی لیس بمحسوس و لا مرئی فلا یمکن أن یکون نافعا و لا ضارا.

یقولون: إن ثلاثة أشیاء تنیر الحیاة المظلمة و هذه الثلاثة هی (ثلاثة یاقون) و هی عبارة عن الاعتقاد الصحیح الذی هو أساس النجاة و الطهارة، و العلم الصحیح الذی رتبته بعد الاعتقاد، و الخلق الصحیح الذی رتبته الثالثة و هو لازم و ملزوم للعلم الصحیح» «۳» انتهی.

أقول: فتری الظلمة و النور للحیاة متطابقا الموارد مع النفع و الضر عندهم و کذلک مع الکمال و النقص، و لا یخفی کنایة العناوین عن المذمومیة و الممدوحیة حیث النفرة فی الأول و الرغبة فی الثانی.

***

العقل العملی، ص: ۴۰

أی الفلسفة الیونانیة مذهب سقراط و أفلاطون ... ص: ۴۰

«۱»

ففی کتاب غورغیاس «۲» (گرگیاس) و هو تألیف وضعه أفلاطون تسجیلا لمحاورة جرت بین سقراط و خطیب محترف یدعی غورغیاس- سوفسطائی المذهب- و الذی کانت له عدّة من النظریات الخاصة به، و کان یعتبر الخطابة صنعة شریفة یتوصل بها الإنسان إلی الکمال و المقصود لقدرة الاقناع التی لدیه و علی العکس کان رأی سقراط حیث إنه یری أنها لیست صنعة شریفة فی حد ذاتها إذا لم یکن الخطیب یقیم بها ما هو عدل و یدفع بها ما هو ظلم، و یقیم بها ما هو حسن و یدفع ما هو قبیح و سیء و شین، فأخذ غورغیاس فی اثبات أن هذا الفن فی نفسه و صاحبه لیس له المسؤولیة إذا سلک

العقل العملی، ص: ۴۱

المتعلمون لهذا الفن جادة الاعوجاج لتقصیرهم أنفسهم.

فأجابه سقراط بأن عدم تعلیم ما هو حق و خیر و حسن و ما هو قبیح و سیء هو الذی یوجب ذلک، و دلّل علی ذلک أن الخصم یقرّ أن الخطیب له القدرة علی اقناع المرضی فی الجسم بمواصفات الطبیب علی العکس من الطبیب نفسه و ذلک بحرفة الخطابة و خداعها مع أن العالم بأن الخطیب لا طبابة له لا یتأثر منه بقدر ما یتأثر من الطبیب العالم بالطبابة و هذا یکشف عن أن قدرة الخطابة هی علی الجهلاء و من ثمّ یحاول سقراط أن یثبت أن الخطباء إن لم یسلکوا جادة الصواب و الحق فی ما هو عدل و ظلم فهم أضعف الناس و ذلک بأن یرومون ما هو خیر لأنفسهم بتخیلهم و لکنهم فی الواقع یرومون ما هو شرّ و قبیح لعدم علمهم بالواقع و شدّد علی هذا المطلب لأن الخطابة آنذاک کانت الوسیلة للحکام المستبدین فی الیونان، فذکر أن الظالم أضعف الناس و برهن علی ذلک أن المرتکب للظلم یروم الخیر لنفسه و لکنه یتخیل أن القتل و السرقة و نحو ذلک خیر له مع أنها شرّ له لأنها ظلم و الخیر فی العدل، فهو أبعد ما یکون عن ما هو خیر لنفسه فلذا یکون أضعف الناس و ذکر أن فاعل الظلم أسوأ حظّا من المظلوم.

و حینذاک أخذ الخصم الآخر لسقراط الذی یدعی پولوس فی المحاورة بضرب مثال لرئیس مستبد وصل إلی السلطة عن طریق الظلم و کان من قبل رقّا لأسیاد، و أنه لو لم یفعل ذلک لبقی فی الرق فهل یمکن القول بأن ظلمه هذا سوء حظّ و أنه لو سار علی العدل و بقی رقّا کان أحسن حظّا، و کیف یقال إن الظلم حینئذ قبیح و سیء و العدل حسن و جمیل.

فأجابه سقراط أن ما ذکره لیس إلا خطابة فیها تهییج للأحاسیس و لا تتضمن دلیلا و أنه ما دام لم یبرهن له علی ما یعتقده فلا یثمر البحث، ثم ذکر أن الظالم الذی لا یجازی «۱» بالعقوبة أسوأ من الذی یجازی.

العقل العملی، ص: ۴۲

فقال پولوس: إنک تعتقد أن ردّ هذا المطلب أصعب من سابقه.

فقال له سقراط: لیس صعبا فقط بل محال و ذلک لعدم إمکان ردّ و إبطال الحقیقة.

ثم عاود سقراط البحث من رأس بقوله: أیّهما أسوأ عندک الظالم أم المظلوم.

فقال پولوس: المظلوم.

فقال سقراط: فأیّهما أقبح.

فقال پولوس: الظالم.

فقال سقراط: الأقبح أ لیس هو الأسوأ.

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: إذا الجمیل و الحسن فی نظرک لیسا شیئا واحدا و کذلک القبیح و السیء (الشر).

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: ما ذا تقول فی الجمال مثل الأجسام الجمیلة و الألوان و الأصوات و الأفعال الجمیلة، ا تعتبرها جمیلة بدون سبب؟ مثلا: الجسم الجمیل أ لیس هو جمیل إما لخیریته و نفعه و إما لأنه یوجب البهجة للناظر؟ فهل تری لجماله سببا غیر هذا؟

فقال پولوس: سببه ما قلته.

فقال سقراط: الشكل و اللون هل جمالهما تعتبره للنفع الحاصل منهما أو للبهجة الحاصلة للناظر أو لكليهما؟

فقال: پولوس: نعم.

فقال سقراط: هذا ينطبق أيضا على الموسيقى؟

فقال پولوس: نعم.

العقل العملى، ص: ۴۳

فقال سقراط: فى القوانين و الأفعال ما ذا تقول؟ جمالها أ ليس للنفع و المصلحة الحاصلة أو لملائمته للنفس أو لكليهما؟

فقال پولوس: نعم.

فقال سقراط: سبب جمال العلوم هذا أيضا؟

فقال پولوس: نعم، الجمال الذى تقوله إما سببه النفع و المصلحة أو الملائمة و مطابقة الميل أو لكليهما.

فقال سقراط: إذا القبيح لا بد أن يكون خلاف ذلك يعنى سببه من المفسدة أو المنافرة.

فقال پولوس: صحيح.

فقال سقراط: أ ليس الشيئان اللذان أحدهما أجمل من الآخر سببه إما من جهة المصلحة و النفع أو اللذة الحاصلة أو لكليهما؟

فقال پولوس: البتة.

فقال سقراط: و كذلك فى الشيئين اللذين أحدهما أقبح من الآخر، أ ليس ذلك من جهة المفسدة أو المنافرة و عدم الملائمة أو لكليهما؟

فقال پولوس: لا شك.

فقال سقراط: حسن جدا، فحديثنا فى الظلم و المظلومية إلى أين وصل؟ أ لم تقل إن المظلوم أسوأ، و الظالم أقبح؟

فقال پولوس: نعم هكذا قلت.

فقال سقراط: إذا كان الظلم أقبح من المظلومية، فسبب الأقبحية إما للسوء و إما للمنافرة أو لكليهما؟

فقال پولوس: البتة.

فقال سقراط: فى البدء دعنا نرى هل أن الظلم أكثر منافرة و أبعد عن الملائمة من المظلومية؟ هل الظالمين يتألمون أكثر من المظلومين و يتحملون الأذى؟

العقل العملى، ص: ۴۴

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: إذا سبب أقبحية الظلم من المظلومية ليس هو المنافرة و الألم.

فقال پولوس: لا.

فقال سقراط: فإذا لم يكن بذلك السبب فليس بمجموعهما.

فقال پولوس: ذلك واضح.

فقال سقراط: إذا كان السوء و الشر و المفسدة سبب أقبحية الظلم فلا بد من كونه أسوأ من المظلومية.

فقال پولوس: لا شك فى ذلك.

فقال سقراط: أتتذكر قبل قليل كنت و الحاضرين أقررتم أن الظلم أقبح من المظلومية.

فقال پولوس: نعم.

فقال سقراط: الآن تحقق أن الظلم أسوأ و شرّ من المظلومیة.

فقال پولوس: نعم.

فقال سقراط: هل أنت مستعدّ أن تفضل الشیء الأسوأ و الأقبح علی الشیء الذی أقل سوءا و قبحا؟ أجب لأنک لن تتضرر فمثلما تسلم نفسک للطبیب فسلم أمام الاستدلال عن سؤالی بنعم أو لا.

پولوس: لا، لا أفضل.

سقراط: فهل تری أن أحدا یفضل ذلک؟

پولوس: بملاحظة نتیجة البحث لا أحتمل ذلک.

سقراط: إذا کان لی الحق أن أدعی ابتداء أن لا أحد منّا جمیعا یفضل الظلم علی المظلومیة.

پولوس: یحتمل ذلک.

سقراط: فدعنا الآن نحقق الدعوی الثانیة و هی أن الظالم الذی نال جزاءه و الذی

العقل العملی، ص: ۴۵

لم ینل أیّهما أسوأ حالا؟ و لکی نحقق ذلک بصدق اسأل ابتداءا هل العقوبة و الجزاء تعنی أن المذنب یتبه وفقا للعدالة؟ أم لا؟.

پولوس: هو کذلک.

سقراط: هل تقرّ أن العدالة دائما جمیلة؟ و لکن تأمل ثم أجب عن ذلک.

پولوس: أظن الأمر کذلک.

فأخذ سقراط فی اثبات أن العقوبة انفعال موافق للعدالة و أن کل موافق لها جمیل فالانفعال من العقوبة جمیل و یطهر الروح من عیوبها و قذارتها و أن الذی ینفّذ العقوبة فعله جمیل لأن فعله موافق للعدالة و أن الظلم و الجهل و الخوف و نحوها من الصفات من أکبر عیوب الروح کما أن للبدن عیوبا کالمرض و الضعف و قبح المنظر. و أن الظلم هو أشدّ عیبا و أن عیوب الروح أشدّ عیبا من عیوب البدن لکون المنافرة و التألم و المفسدة منه أکثر، و أن العدالة هی طریق مداواة الظلم کما أن الطبابة طریق مداواة مرضی البدن و لکن العدالة أجمل من الطب.

ثم أنه استدل علی أن المعیوب المریض الغافل عن العلاج أسوأ حالا من الذی یعالج نفسه من العیب و المرض و أن السلیم الذی یتوقی أفضل من المعیوب الذی یتعالج و بذلک أثبت أن الظالم غیر المعاقب أسوأ من المعاقب و أن العقوبة علاج حقیقی للظلم لا اعتباری، و أن الإنسان علیه أن لا یرتکب الظلم لأنه سوء للروح، ثم أخذ یبیّن أن الخطابة هی وسیلة للنافع أو الضار فإن کان لدفع الظلم و اقامة العدالة فهی نافعة و إلّا فضارة.

ثم أخذ سقراط فی بیان أن الخطابة تستعمل لکلا الطرفین بخلاف الفلسفة فإنها علی وتیرة واحدة. و قال لخصمائه: إن لم تقبلوا کلامی فحاولوا أن تبرهنوا فلسفیا بالدخول فی الفلسفة أن الظلم و المجازاة هما أسوأ الأشیاء فإن لم تقدروا فعلی البقیة (یعنی شخصا یدعی کالیکلس و آخر کرفون) أن یذعنوا بما تقدم من الأبحاث.

العقل العملی، ص: ۴۶

و إنی لا أذعن بخلافها و لو خالفنی کل الناس و کل من علی الأرض.

فدخل کالیکلس فی البحث مجیبا سقراط بأن استدلاله علی قبح الظلم و حسن العدالة خطابیّ و أنه یقیس الجمیل فی الطبیعة مع الجمیل فی القانون مع أن الأول أمر واقعی و الثانی وضعیّ اعتباریّ، و أن هذه الآراء من وضع الضعفاء کی یصلوا إلی منافعهم مع أن العدالة هی أن النفع للأقوی ذی القدرة و الکمال و الحق له. و أن الفلسفة علم نافع لکن للشباب لا للرجال و الکهول بل النافع حینئذ هی الخطابة و المغالبة (الجدل) للسبق فی الوصول إلی القدرة.

و قال کالیکلس أیضا: و الشاهد علی ذلک أنک یا سقراط لو ظلمت و اعتدی علیک من شخص فهل لک القوة فی المجتمع و المحاکم القضائیة لدفع ذلک من الأنصار و الخطابة و غیرهما.

فأجاب سقراط: هل فی نظرک الأحسن هو الأقوی، و أن الأقوی هو الأنفذ فی تحصیل أغراضه و أن الضعفاء یجب أن یأتمروا بأوامر الأقویاء، و أن الأقویاء لهم الحق الطبیعی أن یستضعفوا الضعفاء لأن الأقوی و الأحسن متحدان، أو یمکن أن یکون الأحسن و الأفضل إنسان ضعیف غیر قوی؟

کالیکلس: اصرّح بأنهما متحدان.

سقراط: أجب عن سؤالی الأکثریة فی المجتمع أقوی من الفرد فی الطبیعة، و اتذکر أنک صرّحت بذلک.

کالیکلس: نعم.

سقراط: إذا الأکثریة التی هی الأقوی هی الأحسن و هی تقرّ بقبح الظلم و حسن العدالة و المساواة و تقر بأن الظالم أسوأ من المظلوم.

کالیکلس: نعم اعتقاد الأکثریة کذلک.

سقراط: إذا القانون و الطبیعة کلاهما علی أن الظلم أقبح من المظلومیة،

العقل العملی، ص: ۴۷

و العدالة فی المساواة، و ما قلته سابقا من أن القانون و الطبیعة متخالفان لیس بصحیح، و لم یصح اعتراضک علیّ بأنی دمجت بینهما و خلطت بذکر الطبیعة عند الحدیث عن القانون و عند الحدیث عن الطبیعة أسوق الحدیث إلی القانون.

و لکن مع ذلک أصرّ کالیکلس علی رأیه و قال: إن المادحین للحلم و السیطرة علی النفس و الشهوات أناس بسطاء و سبب مدحهم لذلک أنهم یریدون أن یحدّوا و یقیّدوا شهوات و نزعات الأحرار حیث إن هؤلاء المادحین لما أحسّوا بضعفهم عن قوة الأقویاء الأحرار استحسنوا العدالة و الحلم و ضبط النفس حیث إنهم عاجزون عن إرضاء شهواتهم و نزعاتهم فهذا المدح ناشیء من الضعف و إلّا فالذی یرث الملک و السلطنة أو یصل إلیها بقوته الطبیعیة أی شیء لدیه أقبح و أسوأ من الحلم و ضبط النفس. أولئک الذین یقدرون علی کل موهبة من دون مانع یعیقهم و کذلک المتنفذ فی السلطة کیف یکونون أسراء للعدالة و الحلم و لا یمیل إلی أصدقائهم و أقربائهم بالزیادة و الإغراق فی العطاء، یا سقراط الحقیقة التی تبحث أنت عنها أقولها لک و هی سعادة الآدمی و استعداده هو للقیادة و التسلط و ما وراء ذلک لیس إلّا رسوم و آداب غیر طبیعیة و کلمات لا معنی لها.

سقراط: اشکرک علی الصراحة، إذا رأیک أن من یرید حیاة الأحرار فعلیه أن یقوی شهواته و غرائزه و علیه من أیّ طریق أن یرضیها و استعداد الإنسانیة هو فی هذا الطریق.

کالیکلس: نعم.

سقراط: إذا ما یقولون من أن السعادة فی القناعة لیس بصحیح؟

کالیکلس: لا، و لو کان صحیحا لکانت الحجارة و الأموات من السعداء.

سقراط: قد شبّه أهل سیسیل أو إیطالیا الروح بالقمقمة و أن روح الشهوانی قمقمة مشروخة ذات فتق کلما صببت فیها من الماء أو العسل فلا تمتلیء و لا یکفیها

العقل العملی، ص: ۴۸

ذلک و بالعکس روح القنوعین و الحلماء فإنها قماقم غیر ذات شرخ تمتلیء و تکتفی فأیّ القماقم أفضل؟ و إنما جئت بالمثل لیتضح لک الحال «۱» فقل لی إن من لدیه قمقمة سالمة یملؤها بسرعة و یستریح أفضل أم من یبقی فی عناء و تعب و دوامة الإملاء لقمقمة مشروخة.

کالیکلس: أولئک ذوی القماقم الصحیحة لا یلتذون من الحیاة و حالهم کحال الحجارة لا تدرک السعادة و لا الألم؛ لذة الحیاة هی

فى الإكثار من ملء القمقمة.

سقراط: إذا شرخ القمقمة لا بد أن يوسع.

كاليكلس: نعم.

سقراط: إذا أنت تفضل حياة البطّ على الحجارة و الأموات.

كاليكلس: نعم.

سقراط: يعطش و يشرب.

كاليكلس: نعم و يكون واجدا للشهوات و الألام كى يلتذ و يسعد.

سقراط: إذا من يصاب بالحكّة فيحكّ طول عمره فهذه سعادة.

كاليكلس: نعم يلتذ.

سقراط: و اللذة السعادة.

كاليكلس: نعم.

سقراط: هل يوجد شيء تسميه العلم؟

كاليكلس: نعم.

سقراط: أتعتبر الشجاعة و العلم شيئان متغايران؟

كاليكلس: البتة.

العقل العملى، ص: ۴۹

سقراط: هل التغاير كذلك بين العلم و اللذة؟

كاليكلس: نعم بينهما تغاير.

سقراط: و هل ترى ذلك بين اللذة و الشجاعة أيضا؟

كاليكلس: بديهى.

سقراط: هل حال الناس الذين يعيشون بسعادة غير حال الذين يعيشون بشقاء؟

كاليكلس: نعم المغايرة موجودة.

سقراط: أفعالهم كالصحة و المرض كما أن الإنسان لا يكون فى حال واحد صحيح و مريض.

كاليكلس: نعم.

سقراط: و كذلك القدرة و عدم القدرة.

كاليكلس: نعم.

سقراط: السعادة و الحسن و اضدادهما أى الشقاء و القبح كذلك.

كاليكلس: نعم.

سقراط: فإذا وجدناهما مجتمعين فى زمان واحد فلا يمكن أن يكونا حسنا و قبيحا لأنهما لا يجتمعان على محل واحد.

كاليكلس: نعم.

سقراط: فلنرجع إلى ما مضى هل الحكّة و الجوع ألم أو لذة؟

كاليكلس: الجوع ألم و الأكل فى حاله لذة.

سقراط: إذا نفس الجوع ألم و كذلك العطش.

کالیکلس: نعم.

سقراط: إذا تعترف أن کل احتیاج یلازم الألم.

کالیکلس: نعم.

سقراط: فالشارب ملتذ و متألم لکونه عطشانا.

العقل العملی، ص: ۵۰

کالیکلس: نعم.

سقراط: فإذا فی حال واحد اجتمع الضدان فی وجود واحد.

کالیکلس: نعم.

سقراط: قد اعترفت سابقا أن الحیاة الحسنة السعیدة لا تجتمع مع السیئة و القبیحة.

کالیکلس: نعم.

سقراط: و من جهة أخری اعترفت بإمکان اجتماع اللذة و الألم.

کالیکلس: صحیح.

سقراط: إذا اللذة لیست عین الحیاة الحسنة و الألم لیس هو الحیاة السیئة، إذا اللذة غیر الحسن و السعادة.

کالیکلس: لا أدری ما ذا وراء هذه المداقّة.

سقراط: تعلم و لکنک تتجاهل، دعنا نعمق البحث لکی یعلم المستوی العلمی الذی تدعیه.

ثم أخذ سقراط فی بیان مغایرة الألم مع القبح و اللذة مع الحسن و أن الأخیار أخیار لوجود الخیر الحسن فیهم و الأشرار لوجود الشر القبیح فیهم، و أن حسن اللذة لیس بکثرتها بل بنفعها و هی حینئذ تکون حسنة، و أن قبح الألم لیس بکثرته بل بضرره و حینئذ یکون قبیحا و کذلک إذا کانت اللذة مضرة فهی قبیحة و الألم إذا کان نافعا کان حسنا و علی ذلک لا بد من علم خاص یمیز بین اللذائذ الحسنة و القبیحة، و أن بعض العلوم تبحث عن اللذات و الآلام لا من حیث حسنها و قبحها کعلم الطباخة و بعض العلوم الأخری تعنی بالحسن و القبح و أن الإنسان لنجاته لا بد أن یبحث عن العلم الذی فیه یستشرف ذلک.

و یدلل أفلاطون بعد علی أن نظم الروح بسبب التبعیة للقانون و هو الذی یوجب شرافتها و صحتها تسمی حینئذ طالبة للحق و یکون الإنسان متسلطا علی نفسه.

العقل العملی، ص: ۵۱

و یبیّن أن الخطابة و فن البیان بخداعهما مؤثران فی الأطفال و النساء و الکبار و کما و أن لکل شیء طبیعی تکوینی نظما و تعادلا یکون فیه کماله و بقاؤه، کذلک الروح، فلیس خیرها فی اللانظم و التهتک و اطلاق العنان و عدم التقید. و حینئذ فجودة الخطیب و ذی البیان الرائع هو فی سعیهما الدائم لزرع طلب الحق فی روح الناس و ردعهم عن خلاف الحق و تربیتهم علی قهر النفس و التسلط علیها و التقوی.

و إن التربیة الدؤوبة و التنبیه للروح خیر لها دون اطلاق العنان و التفسخ، و بالنظم و القاعدة و العمل الصحیح یوجدان القابلیة و حسن الشیء و خیریته للنظم المخصوص و کذلک الروح. و الروح التی لها نظم و سیطرة و تسلط علی نفسها هی الخیرة، و المتسلط علی نفسه سواء فی قبال اللّه تعالی أو الناس دائما یعمل الشیء المناسب؛ إذ لو لم یعمل لما کان مسلطا علی نفسه و یسمی فی الأول متدینا و متقیا و فی الثانی کاملا بالحق و هو لا بد أن یکون شجاعا إذ المسلط علی نفسه لا یطلب ما لا ینبغی طلبه و یطلب ما ینبغی طلبه و لا یفرّ عن ما لا ینبغی الفرار منه سواء فی قبال الحوادث أو الناس فهو طالب للحق و شجاع و متق فلا بد أن یکون إنسانا خیرا حسنا یعیش الجمال و السعادة علی العکس من الإنسان السیء الذی یعیش حیاة سیئة سیء الحظ و هو لا یتقید بشیء محتاج إلی تنبیه و

تأديب.

و إن الحياة الفردية و الاجتماعية يجب أن تنظم باتجاه تسليط الافراد و الجماعات على أنفسهم و نجابة النفوس و طلبها للحق. و قال إن الحكماء «۱» يقولون إن وجود و بقاء الأرض و السماء و الناس و أرباب الحكم مرهون بالتعاون و الصداقة التى هى وليدة التسلط على النفس و طلب الحق لحصول مراعاة الحقوق بين الأطراف «۲». قال و فى

العقل العملى، ص: ۵۲

اعتقادهم أن لهذه الدنيا وحدة تامة بسبب النظم و النظام الواحد و لا يرونها فوضى فى اختلال. و قال و لقد اثبتنا هذا المدعى (الملازمة المزبورة) بأدلة لا تقبل الترديد محكمة أشد من الحديد و الفولاذ و لا قدرة لأحد للخدشة فيها بما يطابق الحقيقة.

و الحقيقة هى أن من يرتكب عملا مخالفا فهو أكبر القبايح و أقبح من ذلك أن لا يجازى الشخص على خلافه.

و إن الاستقامة و عدم ارتكاب الخلاف محتاجان إلى قابلية بالضرورة حيث إن العمل منبعث من ميل و ارادة فلا بد من علم و فن مخصوصين لذلك.

و كما أن كمال البدن ضمن علوم و فنون معينة تحدده، كذلك كمال و صحة الروح، و أن التمجيد و التحسين و المدح فى الأول على الأعمال المؤدية إلى ذلك كذلك الحال فى الثانى و أن الناس يخطئون بجهلهم إذا مدحوا و مجّدوا من يرغبهم إلى النهم فى الأكل و الشبع بلا روية حيث إنه يؤدى إلى فساد بدنهم و يذمّون و يلقون بالملامة على من يعظهم و ينبههم، و كذلك الحال فى الروح.

و إن السياسيين و قادة الدول إذا ارتكبوا خلاف الحق فحاكمتهم دولهم على ذلك، ينادون بصياح «أهذا جزاء خدمة الدولة، ليس لها حق فى معاملتى هكذا» و هذه حال السوفسطائيين حيث إنهم يدّعون تدريس تلاميذهم التقوى و إنهم أوجدوا لديهم القابلية و فى نفس الوقت يشتكون من تلاميذهم عدم مراعاة حقوقهم مع كل هذه الخدمات الحسنة منهم لهم و إن تلاميذهم لا يقدّرون الحقوق. أيوجد كلام غير عقلائى أكثر من ذلك؟!! يقولون إنهم ربّوا أشخاصا على طلب الحق و زرعوا فى قلوبهم الحق و لكنهم يعملون على خلاف الحق، أ ليس الكلام هذا تضادا و تناقضا! يدّعون أنهم صنعوهم على أحسن نمط و مع ذلك يلومونهم، يرونهم خيّرين و مع هذا هم سيئون، و الحرىّ بهم أن يوجهوا اللوم إلى فن السفسطة، انتهى ملخص كلامه.

العقل العملى، ص: ۵۳

أقول: نخرج من سلسلة كلامه بعدة أمور من المطلوب عبر مواد و أقيسة رتّبها:

أولا: إن موجب الكمال و الاستقامة و المنفعة هو موجب للحسن و المدح، و العكس فى طرف النقص و المضرة و القبح و الذم.

ثانيا: إن القضايا المؤلفة من الحسن و القبح، المدح و الذم، التمجيد و اللوم فى طرف المحمول ميزان صدقها و مطابقتها للواقع هو وجود الكمال و النقص، المنفعة و المضرة فى طرف الموضوع.

ثالثا: إن مواد تلك القضايا من قضاء الفطرة عند الكل.

رابعا: إن اللذة و الألم ليسا المدار لتحقق الحسن و القبح سيّما فى صفات و أفعال الروح.

خامسا: إن القوانين و الأحكام الاجتماعية الحقّة هى التى يلزم من مراعاتها فى مقام العمل الوصول إلى الكمال الحقيقى الواقعى بنحو يوجب النظم و الانتظام بين أفراد المجتمع من دون تصادم أو تنافر بل مع التئام فى الوصول إلى كمالات الجميع.

فحسن القانون و قبحه بملاحظة ما يؤدى إليه من كمال أو نقص.

و ضرورة القانون جهة واقعية فى مادة قضية ذلك القانون مثل الضرورة بين الجزاء و الشرط فى القضايا الحقيقية و يكون الجزاء هو الكمال و السعادة الواقعية.

سادسا: إن الحدّ الذاتى للحسن و القبح و المدح و الذم و التمجيد و اللوم هو الاتصاف بالكمال و النقص و المنفعة و المضرة.

و حیث تقرر الذاتی لهما أمکن إقامة البرهان علیهما فی القضایا.

سابعا: إن العقوبة التشریعیة انفعال موافق للعدالة و موجب لحصولها، و هی ممانعة لهیئة الرذیلة فی العاصی الخاطیء کالظالم و معدمة لتأثیرها و بالتالی إلی زوالها،

العقل العملی، ص: ۵۴

و من هنا کان فعل العقوبة ممدوحا لاتصافه بالسببیة للکمال. فلیس هی محض اعتبار بل سبب واقعی للکمال.

ثامنا: إن الإنسان تصدر عنه أفعاله بتوسط المیل و الإرادة عن رأی کلی و مقدمة کلیة هی القضایا التی تؤلّف من علم مخصوص یبحث فیه الحسن و القبح أی الکمالات و النقائص التی فی الأفعال سواء علی صعید العمل الفردی أم المجموعی.

و هذا الأمر عقد له أفلاطون کتابا مستقلا و هو «مه نون» أی القابلیة، حیث أثبت فیه أن هذه القضایا قابلة للتعلیم و علی أثر تعلمها کبقیة العلوم تحصل القابلیة للأفعال الکاملة و للوصول للکمالات الروحیة القصوی.

و من مؤلفات أفلاطون: بروثاغوراس ... ص: ۵۴

«۱»

و هو اسم لسوفسطائی بدأ البحث بینه و بین سقراط حول النظام الاجتماعی و الفضائل و الرذائل کالعدالة و التدین (الإیمان) و الحلم و العلم و الجمیل الحسن و مقابلاتها من التعدی و الظلم و الإلحاد و التهور و الجهل و القبیح و أخذ یستدرجه فی البحث لیقرّ بکون الفضائل حقائق متناسبة مع العلم بخلاف الرذائل و أنها لیست من وضع البشر کما ادعی ذلک بروتاغوراس نفسه فی مستهلّ البحث.

ثم أخذ فی البحث فی معنی بیت الشاعر سیمونیدس (إن الشیء القبیح قبیح) (و إن الحسن حسن) (لا یتعاکس و لا ینقلب عما هو علیه) (و إنهما لا یجتمعان علی محل واحد) بینما کان پرتاگوراس (بروتاغوراس) یذهب إلی تخطئة أکثر الناس فی أن الظلم قبیح و یجیز أن یکون الظلم نحوا من الحلم و الحکمة.

و إن من فاق فی الفضائل و الحسن فهو محبوب الإله، و إنه لا عاقل یقدم علی

العقل العملی، ص: ۵۵

القبیح من نفسه بل إما للجهل أو للإلجاء و الاضطرار من الأب أو الأم أو الوطن و المحیط.

و إن مدح المسیء و ذی الفعل القبیح لیس ناشئا من رضا المادح بذلک بل جبر و قهر کما لو کان المسیء سلطانا مستبدا. و إن الذی یذم شخصا لیس لکون الذام ینتفع من إحسان الآخرین (ما عدا المذموم) «۱»، و لا لأن الذام یلتذ من الذم بل لئلا یکون المسیء موجودا و لتحقیق العدالة فی المجتمع، هذا إذا لم یکن الذامّ أبلها أو مجنونا.

ثم أنه بحث مع پروتاگوراس فی أن بعض الأشیاء حسنة و لو بمعنی اللذة و الالتذاذ و بعضها قبیحة و لو بمعنی الألم و التأذی.

ثم قرر أن من الأشیاء ما هو لذیذ عاجل و مؤلم آجل و بالعکس و إن کبر و صغر و شدة و ضعف هذه الأشیاء و الأوصاف مؤثر فی الحسن و القبح و فی اختیار الإنسان، لأن ما کان أشد و أکبر فهو المؤثر و لو کان ذلک الأشد أو الأکبر آجلا غیر عاجل، ثم کلما کان أشد لذة کان أحسن، و کلما کان آلم کان أقبح ثم لا بد من معیار للأشد و الأکبر إذ کثیرا ما نخطیء و نغتر بالمترائی الظاهر فلا بد من علم یعیر ذلک، و بذلک لا یکون السفسطی علی حق فی نفی العلم و حسنه.

ثم أخذ یفحص معه فی سبب إقدام بعض أفراد الإنسان علی ما هو قبیح، فهل هو اللذة و الالتذاذ الغالبان مع أن القبح قد فرض أنهما المؤلمان فلا بد أن یکون ألمه آجلا و لذته عاجلة؟

و تساءل هل کونه حالّا سبب الغلبة الموجبة للإقدام و کون الألم متأخرا فهو شیء خارج عن اللذة و الألم، و مع ذلک أثّر فی إرادة ذلک الفرد من الفعل. مع أن المفروض فی صدر البحث أن غیر اللذة و الألم لا یؤثر، فلا بد أن یکون ذلک للجهل و حینئذ العلم

العقل العملى، ص: ۵۶

و الجهل و الآراء دخيلة فى الاختيار و الإرادة و فى انتخاب الحسن و القبح؟

ثم قرر أن ما يقال من أن الخوف مؤثر فى الاختيار، قال: إن حقيقة الخوف هى انتظار و ترتب ما هو مضر أو مؤلم فالرأى الناشىء من العلم و الجهل مؤثر فيه.

و من ذلك كله حاول الزام خصمه أن الحسن و الفضائل ترجع إلى العلم و الرذائل إلى الجهل فالعدالة و الحلم و الشجاعة إلى الأول و أضدادها إلى الثانى.

ثم أخذ يبحث أن الشجعان هل يقدمون على الخطر لأن فيه لذة أو ألما، فإن كان للذّة فلماذا يهجم و يخاف الجبان، فليس إلا لجهله باللذة و الخير المودعة فى تلك الموارد، فرجعت الشجاعة إلى سببية العلم و هكذا فى البقية. انتهى ملخص كلامه.

أقول: فكلامه يروم ما يلى:

أولا: إن حسن الأشياء و قبحها، من تلك الجهة التى ثبت لها الحسن و القبح محمولات و حقائق ثابتة متقابلة لا أنها من الآراء من وضع البشر فيمكن التغير و التبدل فيكون الشىء الحسن قبيح و القبيح حسن حسب تواضعهم و اتفاقهم.

ثانيا: إن الفعل الصادر من الإرادة الناشئة من العقل لا يقع فى الفعل القبيح.

ثالثا: إن الفعل لما كان موجبا من الإرادة و الإرادة تابعة للرأى و هو يتكون من نوعية المعلومات و الاذعانات بقضايا كان العلم و الجهل بحقائق الأفعال المؤثرة فى حسنها و قبحها تسبيبا جليا فى اختيار الفعل الحسن و القبيح.

رابعا: إن المدح و الذم فيهما صدق و كذب يطابق الواقع فى الأول و لا يطابق فى الثانى، و إن القضايا الصادقة منهما هى علوم مؤلفة لتحقيق العدالة و الكمالات فى المجتمع، و الكاذبة منهما من قسر و جبر ظالمين أو من بله و جنون.

العقل العملى، ص: ۵۷

و من مؤلفاته: الجمهورية ... ص: ۵۷

«۱»

: و هو فى تسع مقالات يرسم فيه المدينة المثلى الفاضلة فيبحث عن الفضائل و الرذائل و كيفية القوانين المؤدية إلى ذلك و مواصفات الحكام و غيرها من المباحث.

يبحث فى عنوان (اللّه لا يخدع و لا يكذب) «۲» عن أسباب الخداع و الكذب لأنها إمّا من الخوف من الأعداء و تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا، أو تنازلا لجنون أصفيائه و حماقتهم، و لا يكون صفى اللّه مجنونا أو أحمقا، أو عن جهل و هو منفى عنه تعالى.

فاللّه تعالى نقى كل النقاوة عن الكذب فهو حق فى القول و الفعل و لا يخدع الآخرين و على ذلك لا بد أن يكون الحكام «۳» على مثال كماله تعالى فى الصدق و عدم الخداع قولا و فعلا.

و ذكر أن العاقل كلما ارتقى زاد صدقا و أن المرء الذى يجعل نفسه فريسة الكذب خال عقله من معرفة ما هو أثبت اليقينيات إذ سكوته عن تسرب الكذب إلى نفسه أبعد ما يرضاه عاقل لأن كل الناس يكرهون الباطل فى النفس كل الكره، فكذلك الحال فى الحكام.

و يقول تحت عنوان (دستور المدينة) «۴» ما ملخصه:

العقل العملى، ص: ۵۸

...« هذا ما يقال فى شأن تهذيب الحكام و تدريبهم فمن هذه الطبقة العاملة يجب انتقاء القضاة و يلزم أن يكون من أكبر أعضاء الجسم الاجتماعى سنا و أوفرهم فطنة و أعظمهم جدارة و أعرقهم و طنية و أقلهم أنانية هؤلاء هم الحكام الحقيقيون و الذين دونهم

یسمون مساعدین و لکی نقنع الأمة بعدالة هذه الأنظمة و حکمتها (کمالها) ینبغی لنا أن نقصّ علیهم القصة التالیة و هی: «إنه کلهم قد نسجوا أولا- فی أحشاء الأرض أمهم الکبری و قد مزجت بجبلة بعضهم الذهب و فی البعض الآخر الفضة و فی الثالث النحاس و الحدید فالفئة الأولی الحکام و الثانیة المساعدون و الثالثة الفلاحون و الصناع و یجب رعایة هذا القانون و إلّا حلّ بالدولة الدمار و الفساد».

و یقول تحت عنوان الأکمل أقل تغییرا «۱» إن العاقل لا- یختار تغییر نفسه إلی ما هو أدنی و هو أمر مستحیل بل إن کل ما هو فائق جمالا و سموا یرغب فی استمرار جماله و سموه بدون تغییر مظاهره و أن هذا الاستدلال ضروری.

و یقول تحت عنوان «اللّه علة الخیر لیس إلّا»:

إن اللّه یوصف فی کل حال علی ما هو فی ذاته، و من المؤکد أن اللّه صالح و یجب وصفه بالصلاح و الحق الذی فیه، و لا شیء من الصالح ضار و لا یصنع الضرر، و من لا یضرّ لا یصنع شرا فلا یسبب الشرور، و الصالح نافع فهو علة الخیر فالواجب بریء من ابتداع الشر، و أحوال الناس الشریرة تفوق خیراتهم و لا یمکن إسنادها إلی اللّه تعالی و هذا هو الحق الصراح فیجب أن نبدی انکارنا لتعدی (هو میروس) و غیره من الشعراء علی حقوق اللّه بقول:

علی باب رب العرش حوضان فیهما نری البر و الآثام کلا بتربة

و قد مزج الآثام فی کل عنصر لذلک کان اللّه أصل الخطیئة

العقل العملی، ص: ۵۹

فطورا ینیل المرء خیرا و نعمة و طورا یوافیه بأثقل لعنة

انتهی أقول: و یفید کلامه ما یلی:

أولا: إنه کما یکون الرب التکوینی و هو اللّه تعالی فی کمال کذلک لا بد أن یکون الرب فی المجتمع و الدولة فی کمال کی یصل المجتمع إلی المدینة الفاضلة بکمالات حقیقیة واقعیة و من ذلک الکمال الصدق.

ثانیا: إن الکمال مرضی عند النفوس ممدوح، و النقص و الباطل مکروه مذموم.

ثالثا: إن العدالة فی النظام الاجتماعی کماله و حکمته.

رابعا: إن الذم هو التوصیف بالضرر و الشر و النقص و حق الشیء وصفه بما هو علیه فی الواقع.

المدح و الذم یعرضان لحیثیة تعلیلیة واقعیة ...: ص: ۵۹

و یقول تحت عنوان: إن مسؤولیة الحکیم الکبری بازاء العدالة «۱»:

«لأنک سلمت أن العدالة فی مرتبة اسمی الخیرات و أن امتلاکها برکة ثمینة لذاتها و نتائجها کالبصر و السمع و العقل و الصحة و غیر هذه البرکات التی هی خیر بالذات لا بالاسم فقط. فخصّ بمدحک هذه الوجهة من العدالة أرید بها فائدتها التی تسبغها علی صاحبها بازاء الضرر الذی یحلّه التعدی فی نفس صاحبه و دع مدح الشهرة و المکافأة لغیرک، لأنی اتسامح مع الغیر فی مدحهم العدالة و ذم التعدی و هو منهم عبارة عن إطراء الظاهر و النتائج المقارنة لها أو ذمّها أما معک فلا أتسامح هذا التسامح إلّا إذا کنت تطلبه لأنک أفنیت الحیاة فی محض هذه المسائل فلا- تکتفی بأنک تبرهن لنا أن العدالة أفضل من التعدی بل أرنا تأثیرهما الخاص فی نفس صاحبهما الذی به یکون أحدهما برکة

العقل العملی، ص: ۶۰

و الآخر شرّا سواء عرف أمره عند اللّه و الناس أو لم یعرف».

و بحث تحت عنوان (أنواع الخیرات الثلاثة) «۱» عن أن من الخیرات ما یطلب لذاتها، و منها ما یطلب للمنافع الناجمة عنها و منها ما

یطلب لکلیهما و أن العدالهٔ من الثالث و هذا یجده و یسلم به من یطلب السعادهٔ الحقیقیهٔ. ثم ذکر أن السوفسطائیین یفسدون السجایا افسادا کبیرا ببث أقوالهم و تعالیمهم فی النفوس بأنواع و أسالیب دعائیهٔ إعلامیهٔ شتی فیمدحون ما لیس بحسن و یذمون ما لیس بقبیح.

و یقول: «إن هؤلاء النفعیین الذین یدعونهم الجمهور سفسطائیین و یحبونهم مزاحمین فی هذا الفن لا- یعلمون من العقائد إلّا ما یستحسنه العامهٔ فی مجتمعاتهم و یسمونه حکمهٔ فهو کمن درس طبائع وحش ضار کان یسوسه و خبر ملامحه أبان هیاجه و عرف رغباته و تعلم کیف یدانیه و کیف یلمسه و فی أی الأحوال و الأوقات یکون أکثر خطرا أو أکثر هدوءا و فی أی الأحوال یصدر مختلف الأصوات و أی الأصوات التی تصدر عن الجمهور تثیره أو تهدؤه و لما تعلّم کل ذلک بملازمهٔ الوحش طویلا- سمّی المعلومات هذه حکمهٔ فنظّم فنا و فتح مدرسهٔ مع أنه یجهل کل الجهل أی هذه الرغبات و المجون جمیل و أیها قبیح و أیها صالح و أیها ردیء، و أیها عادل و أیها ظالم و لذا یکتفی باطلاق هذه الأسماء بحسب حالات الوحش فیدعو ما یسره خیرا و ما یسوؤه شرا و لیس عنده مقیاس آخر للحکم إنما یدعو الأشیاء عادلهٔ و جمیلهٔ مع أنها صنعت بحکم الضرورهٔ، فلم یر و لا یقدر أن یبین ما هی طبائع الأشیاء الضروریهٔ و الصالحهٔ و درجات تفاوتها.

و بحث «۲» طویلا عن الفلسفهٔ و العلم و الجهل و الجمال المطلق و هو الذی یظل إلی الأبد کما هو لا یتغیر ثم عن وحدهٔ الجمال و العدالهٔ و بقیهٔ الفضائل. ثم ذکر أن

العقل العملی، ص: ۶۱

الخیر الأعظم هو البصیرهٔ (الحکمهٔ العملیهٔ) «۱» و یفسرها الخاصهٔ بادراک باطنی للخیر (و کان قد ذکر أن العقل العملی یستمد رأیه من العقل النظری) «۲» ثم أخذ فی استعراض العلوم اللازمهٔ لذلک و ذکر منها المنطق لیحصل التعقل المنطقی و هو لازم لمنطقهٔ السلطهٔ العقلیهٔ لیکون النظر قویما فیشرع المرء یبحث بمساعدهٔ المنطق ناشدا کل أنواع الیقین بفعل البراهین البسیطهٔ مستقلا عن کل معونهٔ حسیهٔ و لا یکف حتی یدرک بفعل الذهن النقی طبیعهٔ (الخیر) الحقیقیهٔ فحینذاک یبلغ آخر مدی العالم العقلی.

و بحث فی تعریف العدالهٔ «۳» فی الدولهٔ و أنها التزام کل عمله الخاص و عدم التدخل فی شؤون غیره فهی تمزج طبقات الأمهٔ الثلاث (الحکام، و المنفذون، و المنتجون) معا و تحفظ کلا منهم فی مرکزها و نقیضها التعدی السیاسی. ثم وازن بین الفرد لأن فی الدولهٔ ما فی الفرد (الدولهٔ الإنسان الکبیر) و هی تتألف من الأفراد، ففی الفرد قوهٔ العقل و الشهوهٔ و الغضب و یحصل بینهما مواجههٔ تارهٔ و تعادل تارهٔ أخری فالفرد حکیم بفضیلهٔ الحکمهٔ فی عنصره العقلی و شجاع بفضیلهٔ الشجاع فی عنصره الحماسی و عفیف حین یسود عنصره العقلی مع القبول التام من جانب العنصرین الآخرین و أخیرا هو عادل حین تقوم کل من هذه الثلاث بعملها الخاص غیر متداخلهٔ فی عمل غیرها أو لا یتجلی اتفاق قوی العقل الداخلیهٔ باتمام کل الأعمال المحسوبهٔ عادلهٔ و تجنب التعدی.

أقول: یفید کلامه ما یلی:

أولا- إن العدالهٔ کمال و فضیلهٔ حیث تتساوی القوی فی حدّها الواقعی الموجب لوصول المجموع إلی الکمالات الواقعیهٔ و بعکس ذلک التصادم و التعدی و الظلم الذی

العقل العملی، ص: ۶۲

هو الخروج و التجاوز عن الحد الواقعی الطبیعی لتلک القوهٔ، و حینئذ فلیست العدالهٔ و الظلم اعتباران بل صفتان واقعیتان و کذلک محمولاهما أی الفضیلهٔ و الرذیلهٔ و المدح و الذم.

ثانیا: إن السعادهٔ الحقیقیهٔ و هی الکمال و الجمال الحقیقی الموجب له کون الأفعال الصادرهٔ عن الإرادهٔ الناشئهٔ عن العقل العملی المستمد آراؤه و قضایاه المذعن بها من العقل النظری و أن تلک القضایا یقام علیها البرهان بالموازین المنطقیهٔ و یکون مجموعها الحکمهٔ العملیهٔ.

ثالثا: إنه كما أن للفرد كمالات واقعيـة و نقائص خير و شـر كـذلك مجموع الاجتماع أى الآحاد عنـد الاجتماع المـدنى فحينما تجتمع قوى الآحاد بشكل منتظم واقعى ضمن الحدود الواقعية تصل آحاد ذلك المجموع إلى الكمال الحقيقى و عندما يسود الظلم و التعدى فى قوى المجموع فإن ذلك يؤدى إلى الشر و الشقاء و النقص و الفساد.

فلسفة أفلاطون ...: ص: ۶۲

اشارة

و للحكيم أبى نصر الفارابى كتاب (فلسفة أفلاطون و اجزاؤها) «۱» و مراتب أجزائها من أولها إلى آخرها.
قد بحث أفلاطون كما يقرر الفارابى عن وجود سعادة حقيقية للإنسان ثم بحث عن طريق ذلك فى العلوم و الصنائع و السير، و بعد أن فنّـد السفسطة انتهى به الأمر إلى كون العلم هو الفلسـفة، ثم فحص عن السـيرة المطلوبـة المؤديـة للسـعادة و عن الصـناعة العملية التى تعطيها و تقوم الأفعال و تسـدد النفوس نحو السـعادة فبين أن تلك الصـناعة هى الملكيـة و المدنية، و ما هو معنى الملك و المدنى، و أن الملك و الفيلسوف شيء

العقل العملى، ص: ۶۳

واحد، ثم فحص عن العفة ما هى و المشـهورة فى المدن و التى هى بالحقيقة عفة، و كذلك فحص عن الشجاعة، و التى هى فى الظن عند الجمهور شـجاعة، و التى هى فى الحقيقة شـجاعة و كذلك عن المحبة و الصداقة ثم فحص عن الإنسان المزمع أن يكون فيلسوفا أو مدنيا يبلغ الأمور الفاضلة و أنه ينبغى أن يستولى ما يلتمسه على فكره و مستهترا به عاشقا له فبحث عن العشق المذموم و المحمود و أن فيه مـا هـو محمـود عنـد الجمهـور فى الظن و منه مـا هـو محمود فى الحقيقـة و كـذلك الحـال فى الوسواس و الجنون المـذموم و المحمود و أن هـذه الثلاثـة منه محمود إلهى و منه مـذموم إنسانى و أن الإنسانى هو المنسوب إلى الجنون البهيمى سـبعى أو ثورى أو تيسى.

...ثم بعد عدة فصول فحص هل ينبغى أن يؤثر الإنسان السـلامة و الحياة مع الجهل و السـيرة القبيحة و الأفعال التى هى سيئات أو لا؟ فيعيش لا إنسانا بهيميا و متى يؤثر الموت و غير ذلك، و بيّن أن الإنسان إذا كان مشاركا لأهل الأمم و المـدن الجائرة الشـريرة و ذات السـير القبيحـة فحيـاته ليست حيـاة إنسـان و إن رام أن يزول عما هم عليه و ينفرد دونهم لا يتم له ما يريـد فهو إما للهلاك أو لحرمان الكمال، و من ثمّ فحص عن المدينـة الفاضـلة و هى التى يوجـد فيها العـدل بالحقيقـة و الخيرات التى هى خيرات بالحقيقـة كلها و أنه يلزم افرادهـا المهنـة الملكيـة أى الفلسـفة على الاطلاـق و يكون الفلاسـفة أعظم أجزائها. ثم ذكر بعـدها المـدن المضادة و سـيرة كل واحدة و أسباب التغيير من واحدة إلى أخرى.

و بيّن أن رتبـة رياسـة المدينـة الفاضـلة هى لمن اجتمعت له العلوم النظريـة و العلوم المدنيـة و العملية ثم فحص عن نواميس «۱» تلك المدينة ثم عن تعليم أهل المدن و الأمم هذا العلم و تأديبهم بتلك السير فبيّن أن طريق سقراط له القدرة على الفحص العلمى عن

العقل العملى، ص: ۶۴

العـدل و الفضائل و أما طريق «۱» (ثراسوماخس) فأقـدر على تأديب الأحـداث (صـغار السن) و تعليم الجمهور. فالأولى مع الخواص و الثانى مع الأحداث و الجمهور.

ثم ذكر أنه بـأى شـيء ينبغى أن يعظّم و يمجّـد أهـل المدينـة الأفاضل و الملوک و الفلاسـفة ثم بحث أن نقل سـير الأمم و النواميس الفاسدة و اصلاحها هو بالتدبير قليلا قليلا إلى السيرة الفاضلة و النواميس الصحيحة.

أقول: و الناظر المتأمل لكلامه يرى فيه أمورا حذوا بالأمور التى استفيدت من كلماته فى الكتب السابقة.

تلخیص نوامیس أفلاطون ...: ص: ۶۴

اشارة

و للحکیم أبی نصر الفارابی «تلخیص نوامیس أفلاطون» «۲»، و هو کالشرح لکتاب النوامیس «۳» لأفلاطون، یستخرج المعانی الکنائیة و تفسیرا لرموز المطالب و تجمیعا و تبویبا أیضا.

المقالة الأولی ...: ص: ۶۴

اشارة

ففی المقالة الأولی یقول «۴»: «ثم ذکر أن المرء متی اشتهر بجودة الجدل و الکلام و غزارة القول و الاقتدار علیه فإنه مهما قصد امرا من الأمور و مدحه و وصفه یظن به أن ذلک الأمر فی نفسه لیس هو من الفضل الذی یصفه به، و إنما یصفه بقدرته علی الکلام. و هذه بلیة تعرض للعلماء کثیرا فالواجب علی السامع لکلام أن یتأمل الأمر نفسه بعقله تأملا صحیحا مستقصی: هل توجد فیه تلک الأوصاف المذکورة فیه، أو إنما هی أشیاء یصفها المتکلم إما بقدرته علی الکلام و الذلاقة، و إما لمحبته لذلک

العقل العملی، ص: ۶۵

الشیء و حسن رأیه فیه. فإن وجد الأمر فی نفسه شریفا مستحقا لتلک الصفات فلینف الظن الذی وصفناه عن خلده».

و یقول «۱»: إن الواضع لها کان زاوش. و زاوش عند الیونانیین أبو البشر الذی ینتهی إلیه النسب ثم أتی بذکر واضع آخر لیبیّن أن النوامیس کثیرة، و کثرتها لا تبطلها و استشهد علی ذلک بالشعر و الخبر المشهور المتداول بین الناس فی مدح بعض واضعی النوامیس من القدماء. ثم أومأ إلی أن البحث عن النوامیس صواب، بسبب من یبطلها و یروم القول بتسفیهها و بیّن أنها من الرتبة العلیا و فوق جمیع الحکم و بحث عن جزئیات الناموس الذی کان مشهورا فی زمانه.

«ثم بیّن أن غرض واضع النوامیس فیما یحتکم من ذلک و یضعه هو ابتغاء وجه اللّه عزّ و جلّ و طلب الثواب و الدار الآخرة و اقتناء الفضیلة العظمی التی هی فوق الفضائل الخلقیة الأربعة ... و قسم الفضائل ... و إن منها أنسیة و منها إلهیة و الإلهیة آثر من الأنسیة... و إن صاحب الناموس الحق هو الذی یرتب هذه الفضائل ترتیبا موافقا لیتأدی ذلک إلی حصول الفضائل الإلهیة».

«ثم بیّن أن أصحاب النوامیس یقصدون إلی الأسباب التی بها تحصل الفضائل فیأمرون بها و یؤکدون علی الناس ملازمتها لتحصل بحصولها الفضائل و الأسباب، من التزویج الناموسی و ترتیب الشهوات و اللذات و الأخذ من کل واحد منها بالمقدار الذی یطلقه الناموس و کذلک الأمر فی الخوف و الغضب و الأمور القبیحة و الأمور الجمیلة و غیر ذلک مما یکون أسبابا للفضائل ثم بین أن (زاوش) و (أفولون) قد استعملا تلک الأسباب کلها فی ناموسیهما و بیّن الفوائد الکثیرة فی واحد واحد من أحکام شریعتهما».

«و بیّن أیضا أن الحرب ربما تکون بالضرورة و ربما تکون بالشهوة و الایثار و بیّن

العقل العملی، ص: ۶۶

أیّا منها هی التی تؤثر و تستلذ و أیّا منها هی التی بالضرورة.

و ذکر فی عرض کلامه أن المحاجة التی تجری بین السائل و المجیب ربما أدت إلی ذکر بعض الأشیاء الجمیلة المؤثرة بالتقبیح لها و الوضع منها، و إنما المقصود بذلک البحث و التفکیر لتثبت فضیلتها و ینفی الظن عنها و تتیقن صحتها و ایثارها و ذلک صواب.

و صیّر ذلک معذرة للقائل فی تدمیر شیء من أحکام الناموس إذ کان نیته القصد و النظر لا المعاندة و المناصبة. ثم شرع فی ذم بعض

الأحكام المعروفة ... و ذكر أن التصديق بها إنما هو من عمل الصبيان و الجهال و أن العاقل يبحث عنها لينفى الريب عنه و يقف على حقائقها...

واضع الناموس مصطفى للّه ... ص: ۶۶

: ثم ذكر «إن واضع النواميس بالحقيقة ليس هو كـل من يروم ذلك، لكن من خلقه اللّه و هيّأه لوضع النواميس ... ثم بيّن أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق النواميس و فضيلتها و حقائق جميع الأشياء إلّا بالمنطق و التدرب فيه، و أن الواجب على الناس أن يتدربوا فيه و يرتاضوا و إن لم يكن غرضهم فى أول الأمر الوقوف على حقيقة الناموس فجائز إذ ذلك ينفعهم بالآخرة ... ثم بيّن أن فى نفس كل إنسان قوتين متقابلتين بينهما مجاذبة ... إحداهما تمييزية و الأخرى بهيمية و أن فعل الناموس إنما يكون بالأولى لا الثانية.. و على أهل المدينة أن يقبلوا الحق من واضعى نواميسهم ...، ثم بيّن أن احتمال الكد و التعب الذى يأمر به صاحب الناموس حق و فى غاية الصواب لما يتلوه من الراحة و الفضيلة كما أن الأذى الذى يلحق شارب الأدوية الكريهة محمود لما يتأدى إليه أخيرا من راحة الصحة، ثم بيّن أن الأخلاق توابع و مشابه ينبغى أن يميّز بينهما و بين أضدادهما مثل أن الحياء محمود و إذا افرط فيه صار عجزا و مذموما و أن الظن الجميل بالناس محمود و سلامة للصدر. فإذا كان ذلك مع الأعداء صار مذموما. و كما أن الحذر محمود فإذا أفرط صار جبنا و احجاما فصار مذموما. و بيّن أن المرء إن وصل إلى

العقل العملى، ص: ۶۷

غرضه المقصود و إن كان فى غاية الحسن و الفضل لكنه يسلك إليه طريقا غير محمود فذلك مذموم».

المقالة الثانية ...: ص: ۶۷

و فى المقالة الثانية: بيّن أن الخير إنما يكون بالإضافة لا على الاطلاق ... ثم بيّن أن القول بأن الخيرات كلها لذيذة فى العاجل و أن كل ما هو جميل و خير فهو لذيذ و خير، و عكس هذا صحيح هو قول غير برهانى...

ثم بيّن أن الذى لا يعلم ماهية الشيء و لا ذاته و انيته، لا يمكنه ترتيب أجزائه و موافقته و لوازمه و توابعه بتصيّده له. و إن ادعى ذلك مدّع فقد ادعى باطلا و أيضا فإن الذى يعرف ماهيته ربما خفى عليه حسنه وجودته و رداءته و قبحه و الكامل المعرفة بالشيء هو الذى يعرف من الشيء ماهيته ثم حسنه ثم جودته و رداءته و قبحه و هكذا الأمر فى النواميس و فى جميع الصنائع و العلوم فينبغى أن يكون الحاكم عليها بالجودة أو التقصير و الرداءة قد اقتنى منها هذه الأشياء الثلاثة المذكورة و أحكمها إحكاما جيدا ثم بعد ذلك يحكم عليها ليكون حكمه صوابا مستقيما.

و أفضل من يحكم منشؤه و واضعه إذ عند منشئه و واضعه بتلك العلوم الثلاثة قدرة منه على وضع ما يليق بكل حال وضعه فأما من عدم تلك العلوم الثلاثة و القدرة كيف يقدر على وضعه و انشائه أو ليس هذا بخاص للنواميس فقط، بل و لكل علم و لكل صناعة.

المقالة الثالثة ...: ص: ۶۷

و فى المقالة الثالثة: أخذ يبيّن أن الاستحسان ربما يؤدى إلى التمسك بالناموس و يذكر أن المرء قد يستحسن الشيء الذى ليس هو فى نفسه خيرا، فكيف يعمل فى استحسانه الناموس و لعله ليس هو خيرا و لا مؤديا إلى السعادة؟! و يذكر صعوبة هذا

العقل العملى، ص: ۶۸

التميز و أتى على ذلك بأمثلة ممن رأى سفينة عجيبة و استحسنها و اشتهى أن تكون له، أو رأى غنى و مالا جليلا يستحسنه فيشتهى على المكان (على الفور) أن يكون له، و ربما كان ذلك ليس بخير مطلق. و بيّن أيضا أن الصبى قد يتمنى أن تكون له أشياء يستحسنها ما دام صبيا فإذا جاوز حد الصبا لم يتمنّها و لم يستحسنها و تلك الأشياء هى هى بأعيانها لم تتغير.

ثم أعطى البرهان على أن الشىء المستحسن الذى هو بالحقيقة خير، خير من المستحسن الذى ليس بخير، فقال: نحن نرى الصبى يستحسن الشىء الواحد، و أبوه لا يستحسن ذلك الشىء، بل يدعو اللّه أن يزيل ذلك الاستحسان عنه لأن أباه عاقل و الصبى غير عاقل فالشىء الذى يستحسنه العقلاء هو الحسن الجميل فى نفسه، و الذى يستحسنه من لا عقل له- سواء أ كان صبيا أم كهلا جاهلا- فهو الذى ينبغى أن يرفض.

ثمّ بيّن معنى حسنا و هو أن الشاهد للناموس بالحق و الخير، و الحادث عليه هو العقل فواجب على صاحب الناموس أن يقصد إلى الأشياء التى تورّث الأنفس العقل فيعنى بها عناية تامة فإن ذلك كلما كان آكد كان أمر الناموس آكد و أوثق و الذى يورّث العقل هو الأدب: فإن من عدم الأدب يستلذ الشرور و من كان ذا أدب فإنه لا يستلذ إلّا الخير، و الناموس طريق الخيرات و أمّها و معدنها. فواجب إذن لصاحب الناموس أن يثبت الأدب بجهده. ثم بيّن أن الأدب إذا انغرس فى طباع رؤساء المدن و أماثلهم كانت نتيجته ايثار الخيرات و استحسانها و الشهادة بالحق لها. و اجتماع شهادات الأخيار هى الحكمة المؤثرة...

و كما أن البدن المريض لا يحتمل المشقة و لا يعمل العمل الجيد النافع، كذلك النفس المريضة لا تميّز و لا تختار الشىء الأجود و الأنفع. و مرض النفس عدم آداب السياسة الإلهية. ثم أتى بالأمثلة على الرؤساء الذين ظنوا بأنفسهم أنهم علماء و أدباء، و لم يكونوا كذلك و طلبوا المغالبة فأفسدوا الأمر.

العقل العملى، ص: ۶۹

المقالة الرابعة ...: ص: ۶۹

و فى المقالة الرابعة: بيّن أن المدينة على الحقيقة ليست هى الموضع الذى يسمى مدينة أو مجمع الناس لكن لها شروط: منها أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات و أن يوجد لها مدبّر إلهى و أن يظهر فى أهلها من الأخلاق و العادات ما يحمد و يمدح...،

ثم بيّن معنى آخر و هو أن الناموس الذى يوضع لأهل المدينة ليس الغرض منها أن يكون أهلها سامعين مطيعين فقط، بل أن يصيروا ذوى أخلاق محمودة و عادات مرضية.

و ذكر معنى آخر و هو أن المرء متى لم تكن عاداته و أخلاقه ناموسية جميلة مرضية يكون أبدا فى انحطاط و تراجع، و قبيح بالمرء أن يكون فى تراجع كلما طعن فى سنّه.

ثم أخذ يبيّن أمر التغلب و أنه قد يحتاج إليه إذا لم يكن أهل المدينة أخيارا جيدى الطباع، و أن التغلب إنما يذمّ إذا كان صاحب الرئاسة متغلبا بطبعه، لا لحاجة منه إلى ذلك لأجل أهل المدينة. فإذا كانت المدينة بحيث لا بد للسائس أن يقهرها ثم قهرها و وضع فيها من السنن ما هو إلهى فذلك محمود و مرضى جدا.

المقالة الخامسة ...: ص: ۶۹

و فى المقالة الخامسة بيّن أن أمر النفس أشرف الأشياء و هى فى الرتبة الثانية (الثالثة) من رتب الإلهية و أجدر شىء يلحقها من ضروب العناية هو الكرامة و ذلك أن إهانة النفس أمر قبيح، و بيّن أن الكرامة هى من الأمور الإلهية، و هى أشرفها. و إكرام النفس ليس هو أن يعطيها شهوتها بل أن يؤدّبها و يعطيها من الشهوات ما مدحته السنن الإلهية و كلما كانت مذمومة عند الناموس فإن منع

النفس عنها إكرامها، و إن كانت مؤذية فى عاجل الحال.

المقالة الثامنة ...: ص: ۶۹

و فى المقالة الثامنة ذكر أمر الأعياد ... و ليطلق لهم (الأحداث صغار السن)

العقل العملى، ص: ۷۰

أنواعا من الغناء يغنون بها فى هذه الأعياد تتضمن ذكر المدائح و المثالب ليصير ذلك داعية لهم إلى التمسك بالسنة بلذّة و هشاشة فإن سماع المدائح و المذام- إذا كان على الطريقة المستقيمة و كما يوجبه الناموس- انغرس منه فى قلوب الأحداث حرص على اقتناء الفضائل بالجهاد.

المقالة التاسعة ...: ص: ۷۰

و فى المقالة التاسعة أخذ يبيّن زين الناموس و توابعه بعد أن فرغ من أصوله...

ثم أخذ يبيّن أن العدل جميل فهل أفعاله و توابعه كلها جميلة، أو لا؟ و ذلك أن من العدل القصاص و العقوبات على الجرائم فإذا نظر إلى تلك الأفعال نفسها- و هى القتل و الضرب و الغرامة و ما أشبهها- فلعلها فى أنفسها لا تكون جميلة ... و أطنب فى القول فى الأشياء الإرادية سواء أ كان ذلك جميلا أو قبيحا و غرضه فى أكثر ذلك من قوله أن يبين أن الذى يولد على السنن و يتربّى عليها و لا يعرف غيرها و لا يعمل غير ما توجبه السنن: هل هو فاضل ممدوح، أو لا؟ فإن فى ذلك اختلافا عظيما لم يزل بين الناس.

و هل تجب العقوبة على من أتى شيئا من الجرائم بطبعه من غير روية سواء أ كان ذلك مما تجب عليه العقوبة العاجلة أو الآجلة؟ و لعمرى أن هذا المعنى شديد النفع إذا لخّص حقّ التلخيص- و قد أتى فى عروض أقاويله بكلام منقطع فى مواضع غير واحد، يدل بجميع ذلك أن من له القدرة على الروية و اجتناب ما يأتيه من القبائح و أهمل نفسه حتى أتى بأشياء مذمومة بطبعه- فإنه تلحقه عقوبة على جميع ما يأتيه عاجلا و آجلا. انتهى.

حصيلة المقالات ...: ص: ۷۰

أقول: اقتطفنا من أكثر المقالات روم الاحاطة بانظاره فيما يرجع إلى قوانين الاجتماع و أنها قضايا حقيقية أم اعتبارية كما اشتهر أخيرا و يفيد كلامه ما يلى:

أولا- إن الحسن و القبح فى الأفعال و الأمور ذات الأثر فى الاجتماع هى أيضا عبارة عن وصف ذلك الفعل و الأمر بكمال و وصف واقعى. و إن لتلك القضية واقعا

العقل العملى، ص: ۷۱

تطابقه فتكون صادقة و آخر لا تطابقه فتكون كاذبة.

ثانيا: إن القوانين وضعها و ترتيبها فى ضمن ناموس أو شريعة عبارة عن قضايا شرطية، التلازم بين المقدم و التالى فيها ضرورى. و التالى هو حصول الكمال و الفضائل و الفوائد الواقعية، و المقدم هو تلك الأفعال فالايجاب فيها بمعنى الضرورة المزبورة و اللابدية و التحريم بمعنى التلازم بين عدم فعل و عدم حصول نقص و فساد.

ثالثا: إن تلك الأحكام و القضايا طريق اثبات حقيقتها و واقعيتها بالمنطق و البرهان بالإضافة إلى الاستعانة فى المواد إلى علوم أخرى.

رابعا: إن الأفعال التى هى الموضوع فى القضايا القانونية منشأ التحريك لإرادتها القوة المدركة التمييزية لا القوة البهيمية، و بالتالى

یکون المدح و الذم علی الفعل الإرادی.

خامسا: إن الأخلاق التی هی کمال النفس بهذه الجهة هی محمودة و تتمیّز عن أضدادها التی هی تسافل للنفس و التی هی بهذه الجهة مذمومة.

سادسا: إن الذی لا یعلم ماهیة الشیء و ذاته و إنیته و لا لوازمه و توابعه و لا حسنه وجودته أو رداءته و قبحه لا یمکنه الحکم علی ذلک الشیء بالحسن أو القبح. و الکامل المعرفة هو العالم بالأمور الثلاثة و الخالق هو الذی یعلم من الأشیاء هذه الثلاثة أو من هیأه اللّه لذلک.

سابعا: إن المائز و المدرک لما هو حسن فی الحقیقة و خیر فی الواقع و لما هو لیس کذلک هو العقل و إنه ما یستحسنه العقلاء من جهة عقلهم هو الحسن الجمیل فی نفسه، فلزم علی صاحب الناموس العنایة التامة بما یورّث العقل و هو الأدب فإذا انغرس فی الطباع ورّثها العقل، فمرض النفس عدم آداب السیاسة الإلهیة إذ حینها لا یکون تمییزها صحیحا.

العقل العملی، ص: ۷۲

ثامنا: إن من مقومات المدینة الفاضلة المدبّر الإلهی و قابلیة أهلها لسنن السیاسات و ظهور الأخلاق و العادات المحمودة الممدوحة بل إن الأمر الثالث هو غایة الناموس و عدمه انحطاط و تراجع لآحاد أفراد المدینة و أنهم إذا لم یکونوا مریدین للسنن الإلهیة فالموجب لکمالهم حینئذ قهر السائس لهم علی ذلک و یکون القهر و التغلب لذلک محمودین.

تاسعا: إن کمال النفس کرامتها و هی أجدر شیء یلحقها من ضروب العنایة الإلهیة، و تحصل الکرامة بتأدیب النفس بسنن الناموس و ذلک باعطائها الممدوح فی السنن و منعها عن المذموم فیها.

عاشرا: إن الغرض من المدح و الذم و التحسین و التقبیح هو إیجاد الحرص فی النفوس علی اقتناء الفضائل و الکمالات.

و لأفلاطون کلمات مقتطفة نذکر النزر الیسیر منها المؤکد لما سبق نقله من کلامه:

یقول «۱»: «العلوم علی مذهب الفلاسفة سبعة: أولها الإلهی الأوّلی العقلی الضروری و هو الذی یعلمه الإنسان بقوة العقل. فهو موجود فی فطر العقول مسلّما مجمعا علیه بلا طلب و لا فحص، قد اجمع علیه أعلام الفلاسفة، مثل الفرق بین الخیر و الشر، و الحسن و القبیح فإن هذا علم یجده الإنسان فی نفسه ضرورة بلا تعلیم و لا طلب» ثم ذکر بقیة السبعة من علم الحکمة و الاستدلال و الحس و الشرع و الطبیعی و الصناعی.

و قال «۲»: «النفس الناطقة هی العاقلة المفکرة و أحد قواها الفهم الذی فرق به بین

العقل العملی، ص: ۷۳

الحق و خلافه و مسکنها الدماغ، و هی تفعل أفعالا کثیرة بلا مشارکة و لا معونة من غیرها، مثل وجود الشیء بما هو، و اتفاق الأشیاء و اختلافها. و الأدب یحرکها نحو أفعالها. و کل شیء متحرک و یفعل أفعاله فإنه یقوی. و کل شیء یسکن فإنه یضعف و غرضها الوصول إلی معرفة الحق و الجمیل و القبیح، بمنزلة اللذة و الأدب فی النفس الغاذیة».

و قال «۱»: «کل ما یفسد فإنما یفسد من الرداءة الخاصة به و النفس لیست بهذه الصفة فهی لا تفسد. و الرداءة الخاصة بالنفس هی الجهل و الجور و الجبن و التهور، و بالجملة الرذائل. و الدلیل علی أن هذه رداءات و شرور النفس أن أضدادها خیرات النفس. و الخیرات النفسانیة تکون النفس بها صحیحة، و الرذائل تکون بها مریضة سقیمة، کالاعتقادات الباطلة و الأقاویل الکاذبة و الأفعال القبیحة. و هذه لا تفسد جوهر النفس، لکن تضرّ بها».

و قال «۲»: «الحلم و الحکمة هما أعظم الشرف و أرفع الذکر و أزین الحلیة و أصدق المدحة و أفضل الأمل و أوثق الرجاء و أذکر المروءة و أبهی الجمال. لا یصلح عمل و لا تنال محمدة و لا تدرک منفعة و لا یبلغ شرف إلّا بهما».

و قال «۳»: «العقل یشیر علی النفس بترک القبیح، فإن لم تقبل منه لم یترکها، لأنه لیس فیه غصب، لکنه یریها أصلح وقت ینبغی أن

یفعل ذلک الشیء، و أجمل جهة یؤخذ بها» انتهی.

***

العقل العملی، ص: ۷۴

مذهب أرسطو ... ص: ۷۴

اشارة

فی کتابه «أخلاق نیقوماخس» «۱» «نیقوماخیا» «نیکوماخس» -الذی یعدّ من أجمع ما کتبه فی الأخلاق- فی الفصل الثانی «۲» من الکتاب الثانی (المقالة الثانیة) تحت عنوان النظر و العمل فی الأخلاق و ارتباط اللذة و الألم بالفضیلة، حیث أخذ فی البحث عن موضوع الفضیلة و أفعالها، خلص إلی أن الفضیلة الأخلاقیة هی المواجهة السلیمة مع اللذات و الآلام، و بعکس ذلک الرذیلة. أی أن المکان و الجهة و الوقت المناسب لتحمل الآلام أو لاقتناء اللذة مؤثر غایة التأثیر. حیث إن سبب انحراف و رداءة الکثیر هو إما الذهاب وراء اللذائذ مطلقا، أو الفرار عن الآلام مطلقا، و هو المسبب لوقوعهم فی أسفل درکات الرذیلة. و لهذا یجب علینا تحقیق الآراء فی الآلام و اللذائذ، لأن الموقف العملی تجاههما بنحو الحسن و القبیح مؤثر جدا فی الحیاة الأخلاقیة.

و تبیّن أن الأشیاء المؤثرة فینا و التی نختارها ثلاثة: الجمیل و النافع و اللذیذ و أضدادها هی القبیح و ما لا ینفع و المکروه.

و صاحب الفضیلة له سلوک صائب مع تلک العوام جمیعها، و أما الخسیس فهو المخطیء فی جمیعها.

أقول: قد أخذ فی رسم الفضیلة مراعاة موارد المدح و الذم فی الأفعال و أنها مع الکمال و النقص و الضرر و النفع متصادقة.

العقل العملی، ص: ۷۵

برهان علی ماهیة الفضیلة بتوسط المدح و الذم ...: ص: ۷۵

و قال فی الفصل الرابع «۱» من المقالة الثانیة فی تعریف الفضیلة بحسب الجنس، و أن الفضیلة ملکة، قال: «لا بد أن تحقق ماهیة الفضیلة لأن صادرات النفس علی ثلاث: الحالات الإنفعالیة (عوارض) و القوی و الأحوال و الملکات، و علی هذا لا بد أن تکون الفضیلة أحدها.

أما الحالات الانفعالیة فهی تطلق علی المقترنة باللذة و الألم من قبیل الشهوة و الغضب و الجرأة و السرور و المحبة و البغض و الأسف و الحسد و الرحمة.

و أما القوی فهی تطلق علی الاستعدادات التی نقدر بها علی أن نغضب أو نحزن أو نرحم. و أما الأحوال و الملکات فهی السلوک الحسن و القبیح الصادر منا و الأمور التی نستشعرها عند العوارض (الانفعالات). مثلا إذا غضبنا بشدة شدیدة فینا و ضعفنا کثیرا فحالتنا ردیئة و إذا کان معتدلا فحالنا حال جیدة و هلم جرا.

و من هذه المقدمة نستلخص نتیجة أن الفضیلة و الرذیلة لیستا من الانفعالات، لأننا بسبب (العوارض) الانفعالات لا نعدّ و لا نحسب من أهل الفضیلة أو الرذیلة، بل بحسب الفضائل و الرذائل نتصف بذلک، و کذلک نحن لا نمدح و لا نذم بسبب الانفعالات، لأن الشخص بصرف الخوف أو الغضب لا یمدح، الشخص لا یذم علی الاطلاق بصرف الغضب، بل کیفیة و نوع الغضب و الخوف هما الموجبان للمدح و الذم.

و لکن الفضائل و الرذائل هی موجبة لاستحقاقنا المدح و الذم و الاطراء و الهجاء و التقریع. أضف إلی ذلک أننا غیر مختارین فی إحساس الغضب و الخوف و لا دخل

العقل العملی، ص: ۷۶

للإرادة فیه، و الحال أنا ننتخب الفضائل، و لا أقل من أن الفضائل لا تکون بدون نوع من الاختیار العقلانی.

و أضف إلی ذلک أن العواطف تکون سببا لإیجاد الانفعالات، و الحال أننا بسبب الفضائل و الرذائل لا نکون منفعلین، بل نکون مهیّئین للفعل.

و علی هذا فلیست الفضائل بأی وجه قوی، لأننا بحسب استعداد الانفعال لا نعد من أهل الفضیلة أو الرذیلة و لا نمدح و لا یثنی علینا و لا نذم. و قوانا و استعدادنا فطریة و طبیعیة مع أننا لسنا ذاتا حسانا و لا سیئین. و قد تکلمنا فی ذلک فیما مضی و حینئذ إذا لم تکن الفضائل و الرذائل من الانفعالات و لا من القوی و الاستعدادات فلا بد أن تکون من الأحوال و الملکات.

أقول: فتری أنه یستعمل فی القیاس البرهانی الذی یقیمه علی ماهیة الفضیلة و الکمال النفسانی مادة المدح و الذم اثباتا و نفیا. و یتضح جلیا أن قوام معنی المدح و الذم و الحسن و القبح عنده هو التوصیف بالکمال و النقص...

مساوقة الرذیلة للقبح و الذم ...: ص: ۷۶

و یقول فی الفصل الحادی عشر «۱» من المقالة الأولی (الکتاب الأول) تحت عنوان (السعادة و الحیاة الحاضرة و السعادة بعد الموت): «و بعد أن أثبت فی الفصل العاشر أن السعادة غیر معلولة الصدفة بل معلولة الفضیلة و ممارسة الفضائل «و السبب الفعّال حقا فی السعادة إنما یقوم فی الفعل الموافق للفضیلة، بینما الفعل المنافی لها هو السبب فی الحالة المضادة. و الصعوبة التی نناقشها الآن تشهد علی صحة برهاننا ذلک أنه لا- یوجد فی أی فعل إنسانی ثبات مشابه لثبات الأفعال الموافقة للفضیلة، و هی تبدو أکثر ثباتا من المعارف العلمیة نفسها. و من بین

العقل العملی، ص: ۷۷

هذه الأفعال الفاضلة نفسها، فإن أسماها هی الأوفر ثباتا، لأنه فی ممارستها یمضی الإنسان السعید الشطر الأکبر من حیاته و علی نحو أکثر اتصالا، و هذا هو السبب فی أن النسیان لا یصیبها ... و إذا کانت أفعالنا هی التی تکوّن العامل المحدد فی حیاتنا، کما قلنا، فلا یمکن لإنسان سعید أن یصبح شقیا، لأنه لن یرتکب أبدا أفعالا کریهة (قبیحة) و خسیسة».

أقول: فلیتأمل إلی المساوقة فی کلامه بین الرذیلة و القبائح المذمومة.

و یقول فی الفصل الثانی عشر «۱» من المقالة الأولی (الکتاب الأول) تحت عنوان «هل السعادة أمر خلیق بالمدح أو بالشرف»: «فلنبحث عن السعادة: هل هی من الأمور الممدوحة أم من الأمور الخطیرة؟ و ذلک أنه من البین أنها لیست من القوی. فقد یظهر أن کل ممدوح (هو ممدوح) لأنه بکیف ما و بالإضافة إلی شیء، فإنّا إنما (نمدح الرجل) الشجاع: و بالجملة. الخیر و الفضیلة بسبب الأفعال و ما یحدث عنها (و نمدح القوی و من یجید) العدو و کل واحد مما أشبه ذلک، فإنا نمدحهم لأنهم بکیفیة و أنهم کذلک بالإضافة إلی خیر ما و فضیلة ما. و ذلک بیّن من مدیح المتألهین، فإنه إذا نسب إلینا کان مما یضحک منه، و إنما عرض ذلک لأن المدیح إنما یکون بالإضافة کما قلنا و إذ کان المدیح إنما هو لأمثال هذه الأشیاء، فبین أن الأشیاء التی هی فی غایة الفضل لیس لها مدیح، لکنها أجلّ و أفضل من أن تمدح کما یتبین من أمرها. و ذلک أنه قد ینسب المتألهون و لخیار من الناس السعادة، و لیس یوجد واحد من الناس یمدح السعادة کما یمدح العدل لکنه یجلّها و یکرمها علی أنها أمر إلهی تام. و قد یظن (باودقس) أنه قد أدخل اللذة فی الأشیاء التی فی غایة الفضل، و ذلک أنها إنما لما کانت مما لا یمدح، جعلها من الأمور الجیدة التی کان یری أنها تنذر بأنها أفضل من الأشیاء الممدوحة، و الأشیاء التی هی أفضل من أن تمدح: اللّه عزّ و جلّ، و الخیر. و ذلک أن سائر الأشیاء

العقل العملی، ص: ۷۸

الفاضلة إنما تنسب إلی اللّه و الخیر، فإن المدیح إنما هو للفضیلة لأننا إنما نفعل الأمور الجمیلة بالفضیلة، و کانت المراثی (المدائح)

إنما هى للأفعال النفسانية و الجسمانية على مثال واحد».

و يقول فى الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى تحت عنوان «ملكات النفس- الفضائل العقلية و الفضائل الأخلاقية»: «و إذا كانت السعادة فعلا للنفس يكون بحسب الفضيلة الكاملة فيجب أن نبحث عن الفضيلة الكاملة، فلعل نظرنا فى السعادة إذا سلكنا فيه هذا الطريق كان أجود و أفضل. و قد يظن على الحقيقة بمن هو مدبر مدينة أن عنايته إنما هى بالفضيلة خاصة، لأن وكده و إرادته أن يجعل المدينة خيارا أو منقادين للنواميس ... و إذا كان هذا البحث إنما هو لتدبير المدن، فمن البين أن الطلب و الفحص إنما يكونان على حسب غرضنا من أول الأمر. فينبغى إذن أن نبحث عن الفضيلة الإنسانية و ذلك بيّن، لأنا إنما كنا نطلب الخير الإنسانى و السعادة الإنسانية.

و لست أعنى بالفضيلة الإنسية فضيلة الجسد، بل فضيلة النفس. و نحن نقول إن السعادة أفضل للنفس».

مواصفات مدبر المدن و صنعة النفس ...: ص: ۷۸

«فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر فى أمر تدبير النفس، إذا كنا نقول إن الفعل لها و إذا كان هذا هكذا، فمن البيّن أنه واجب على صاحب تدبير المدن أن يعلم أحوال النفس كيف هى، كما يجب على من يعالج العيون و يعالج البدن كله أن يعلم أحوال العيون و أحوال البدن كله. هذا على أن تدبير المدن أشرف و أفضل من صناعة الطب و المهرة من المتطببين يبالغون فى الفحص عن أحوال الجسم. فيجب إذا على صاحب تدبير المدن أن ينظر فى أحوال النفس ... إن من النفس ما هو غير ناطق و منها ما هو ناطق ... و غير الناطق منه ما هو عام و هو النباتى ... و يشبه أن يكون ههنا للنفس طبيعة أخرى غير ناطقة، إلا أنها مشاركة النطق بجهة من الجهات. و ذلك أنا إنما

العقل العملى، ص: ۷۹

نمدح من يضبط نفسه عن اللذات و من يضبط نطقه و جزء نفسه الناطق، و ذلك أنه مستقيم الأمر، و يدعو إلى الأمور الفاضلة ... و خليق أنه ينبغى أن ندرك أن فى النفس شيئا غالبا للنطق مضادا له معاندا ليس دون ما نراه فى البدن يضاد الحركة الطبيعية...

و يظهر أن الجزء الذى ليس بناطق صنفان: منه نباتى ليس يشبه النطق بوجه من الوجوه، و منه شهوانى و هو شارك النطق بجهة من الجهات و لذلك ينقاد له و يطيع. و مما يدلّنا على أن الجزء الذى ليس بنطقى منقاد للناطق ما يؤثره فينا الوعظ و التأنيب و العقاب و العدل و التفنيد. و إن كان ينبغى أن نقول عن هذا الجزء أن له نطقا فذلك على ضربين:

أحدهما له بالحقيقة و بذاته و الآخر بمنزلة ما يحدث للولد من الاستماع و الانقياد للأب، و الفضيلة تتميز و تتصنف هذا التصنيف و ذلك أنا نقول أن الفضائل: منها ما هى فكرية، و منها ما هى خلقية، فالحكمة و الفهم و العقل فكرية، و الحرية و العفة خلقية، فإنا إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل أنه حكيم أو فهم، لكنا نقول إنه حليم أو عفيف و قد يمدح الحكيم بالهيئة التى له، و ما كان من الصفات ممدوحا سميناه فضائل».

أقول: كلامه يعطى مضافا إلى ما تقدم ما يلى:

أولا: إن من تدبير المدينة و الناموس تدبير النفس، و كمال المدينة فى كمال آحاد نفوسها و إن الممدوح و المستحسن فى الناموس كمال.

ثانيا: إن القوى العملية مطاوعة للقوى النطقية فى الشخص الفاضل و إن صدور أفعاله طبقا لآراء العقل و قضاياه و هى قضايا الحسن و القبح و إن كمال تلك القوى النطقية بالحكمة و الواقعية فى آرائها و مدركاتها، و كمال القوى العملية فى الملكات العملية الفاضلة.

العقل العملى، ص: ۸۰

المدح و الذم برهان على أن الفضيلة توسط ...: ص: ۸۰

و یقول فی الفصل الخامس «۱» من المقالة الثانیة (الكتاب الثانی) تحت عنوان «تعریف الفضیلة: الفضیلة وسط» «إنها الحدّ الوسط بعد أن مثّل بموارد عدیدة للكمالات و النقائص للأشیاء، إن الأمر كذلك فی الفضیلة الأخلاقیة لأنها تتأثر بالانفعالات و الأفعال و هی أمور فیها زیادة و نقصان و توسط ... و فی الالم و اللذة، نجد الزیادة و النقصان، و لا واحد منهما خیر، و علی العكس فإن استشعار هذه الانفعالات فی الوقت المناسب، فی الأحوال و بالنسبة إلی الأشخاص المناسبین، و للأسباب و بالطریقة الواجبة، هذا هو وسط و سموّ معا، و هذا طابع الفضیلة. و كذلك فیما یتعلق بالأفعال ... و الفضیلة لها علاقة بالانفعالات. و الأفعال التی فیها الزیادة خطأ، و النقصان موضوع للذم، بینما الوسط موضوع للمدح و النجاح، و هاتان مزیتان خاصتان بالفضیلة. فالفضیلة إذن نوع من التوسط، بمعنی أنها تستهدف الوسط».

أقول: فتراه یقیم البرهان علی كون الفضیلة هی الحد الوسط بطریق الإنّ و اللازم و هو المدح و النجاح.

المدح و الذم ذاتی لبعض الأفعال ...: ص: ۸۰

و قال فی الفصل السادس «۲» من المقالة الثانیة (الكتاب الثانی) تحت عنوان «التعریف التام للفضیلة الأخلاقیة «...» فالفضیلة إذا حال معتادة موجودة فی التوسط الذی هو عندنا متوسط محدود بالقوی كما یحدها العاقل. و هی متوسطة فیما بین خسیستین أحدهما بالزیادة و الآخر بالنقصان ... فلذلك كانت الفضیلة من حیث الجوهر و الحد الذی یعبّر عن الماهیة توسطا، و لكنها من حیث الفضل و الكمال غایة.

العقل العملی، ص: ۸۱

و لیس كل فعل یقبل التوسط و لا كل عارض من العوارض لأن تسمیة بعضها تدل علی الشر، مثل الخیانة و القحّة و الحسد، أما فی الأفعال فمثل الفجور و السرقة و قتل النفس، فإن هذه كلها و أشباهها إنما توصف بالذم علی أنها فی أنفسها شرور، لا لأنها زیادة أشیاء أو نقصانها، لأنها فی كل وقت من الأوقات خطأ و لیس فیها صواب أصلا، و لا یوجد فیها الجودة و غیر الجودة ... و كذلك لا یجب أن یكون فی الظلم و الجبن و الشره زیادة و توسط و نقصان و إلّا صار للزیادة و النقصان توسط و للزیادة زیادة، و للنقصان نقصان، و كما أن العفة و الشجاعة لیس لهما زیادة و لا نقصان، من قبل أن التوسط هو طرف و غایة من جهة، كذلك الافراط و الغایات لیس لها توسط و لا زیادة و لا نقصان، و لا للزیادة و النقصان توسط.

أقول: و یفید ما تقدم منه أن المدح و الذم ذاتی لبعض الأفعال و العوارض، و أنهما متساوقان مع الكمال و النقص و المصلحة و المفسدة».

للمدح و الذم واقع یطابقانه ...: ص: ۸۱

و قال فی الفصل التاسع «۱» من المقالة المزبورة تحت عنوان «قواعد عملیة لتحصیل الفضیلة» «و بعد أن اتضح أن الفضیلة توسط بین رذیلتین الافراط و التفریط أنه یصعب أن نجد الوسط فی كل شیء و هو الفعل الجید النادر المحمود الجمیل فلذلك ینبغی لمن قصد قصد المتوسط أن یتباعد من أكثر الطرفین مضادة للمتوسط، و لما كانت إصابة المتوسط علی الحقیقة عسرة صعبة وجب أن نلتمس المرتبة الثانیة و هی أن یكون ما نعمله أقلّ ما یمكن من الشر ... و أخلق به أن یكون صعبا عسرا و خاصة فی الأمور الجزئیة: فإنه لیس یسهل علینا أن نحدد الأمر حتی نعلم كیف ینبغی أن نغضب، و علی من نغضب، و فی أی الأشیاء، و بأی مقدار من الزمان، لأنا لا بما حمدنا من قلّ غضبه و سمیناه حلیما، و ربما حمدنا من استصعب غضبه و سمیناه فحلا. و لكن من یجاوز

العقل العملی، ص: ۸۲

الأمر الحد قليلا إما إلى الزيادة و إما إلى النقصان لم يذمّ. و من تجاوزه إلى أحد الجهات كثيرا فهو يذمّ، لأن تجاوزه اياه بهذا المقدار لا يخفى. و ليس يسهل أن نحدّ بالقول الأمر أو المقدار الذى إذا صار إليه الإنسان من ذلك كان مذموما، إذ كان هذا و لا غيره من المحسوسات يتهيأ ذلك فيه، لأن الحكم على مثال هذه الأشياء إنما يكون فى الأشياء الجزئية و بالحس. و بمقدار ما قلناه فى هذه الأشياء يدل على أن الحال المتوسطة محمودة فى كلّ شىء و أنه ينبغى لنا أن نميل مرة إلى الزيادة و مرة إلى النقصان، فإنا بهذا الطريق نظفر بالمتوسط و الجميل».

أقول: و يفيد «۱» ما يلى:

إن المدح و الذم منه صادق و منه كاذب أى أن لهما ميزانا واقعيا يطابقانه تارة و أخرى لا يطابقانه. فلا بد أن يكون بملاك و بوسط و حيثية واقعية و أن المدح ليس هو إلا إخبار عن كمال واقعى لا أنه أمر اعتبارى و من المواصفات العقلائية المختلقات العرفية.

و كذلك كلامه فى الفصل الأول «۲» من المقالة الثالثة (الكتاب الثالث)، و أضاف فيه موارد عروض الجهات المختلفة على الفعل الواحد و تأثير الأقوى منها فى الحسن و القبح و أن مدار المدح و الذم على كون الفعل إراديا غير مكره عليه و أن الإكراه عذر إلى حد معين لا مطلقا.

و يقول فى (العدالة) «۳» ملخصا ...: ص: ۸۲

اشارة

«فأما العدالة و اللاعدالة فلنفحص ما هى و فى أى شىء هى، إذ كانت أفعالا، و أىّ توسط هى العدالة، و العدل وسط فى أى أشياء».

العقل العملى، ص: ۸۳

و ذكر العدالة الكلية أو الشرعية و الجزئية و بأن مخالف الناموس ليس بعادل و أن مراعى الناموس عادل و ذلك لأن الأشياء المحددة بوضع الناموس يقصد بها أما إلى ما هو خير و هو مشترك للجميع و أما إلى ما هو خير للأفاضل أو للسادة، أو بنوع ما آخر مثل هذا فإنه يأمر بالتى تفعل السعادة و التى تحفظها و التى تفعل و تحفظ أجزاءها من الرداءة، و أن الأشياء الناموسية عادلة بنوع ما لأن بعضها صحيح و هو الموضوع على الصحة و بعضها ردىء و هو الذى قد حرّف.

و العدالة فضيلة تامة و ليست نوعا مبسوطا (بسيطا) و لا يضاف إلى شىء آخر، و هى أقوى الفضائل أما أنها تامة فلأن الذى هى له يستعمل الفضيلة فى ذاته و فى غيره (على وزن الفاعل التام فى الإلهيات) و على هذا فهى ليست جزء الفضيلة بل هى الفضيلة كلها. و ضدها ليس جزء الرداءة بل كل الرداءة حيث يستعمل الرداءة فى ذاته و فى الأصدقاء و ماهيتها هى هيئة الفضيلة من حيث الإضافة إلى الغير، فبينها و بين الفضيلة فصل. و من حيث هى هيئة بسيطة فهى فضيلة. و إنها إذا أضيفت إلى الموارد الجزئية تصبح جزئية لا كلية كما إذا أضيفت إلى الكرامة أو إلى الأموال أو إلى السلامة و إن كان الحدّ فى الجنس واحدا. و كذلك الحال فى الظلم و الجور كلى و جزئى و أن العدل هو الناموسى و المساوى، فإن الناموس يأمر بأن يكون المعاش بكل نوع فضيلة و يمنع من كل رداءة.

ثم تعرض لأنواع العدالة (فمنها العدالة التوزيعية) فهى توسط نسبى أى أنها بمعنى التساوى فى التوزيع للكل فى الحصول على المقدار المناسب لكل واحد منهم بحسب الجهات المؤثرة، لا بمعنى تساوى الأسهم. و هذا المعنى بخلاف العدالة فى المعاملات الإرادية فإنها على قدر المناسبة العددية أى المساواة العددية، فإذا كان للإنسان أكثر مما هو له يقال إنه ربح، و إذا كان أقل يقال إنه يخسر، و أما إذا لم يكن لا أكثر و لا أقل بل كانت الأشياء على حالها فيقال إنه له ما كان له فلا ربح و لا خسران

العقل العملى، ص: ۸۴

فالعدل متوسط بين الربح و الخسران من الأشياء التى تكون إرادية، و للمساوى قبل و بعد.

و منها: العدالة و التبادل، و الدور الاقتصادی للنقود ...: ص: ۸۴

بأن النقود متوسطة للمساواة بین الجهود المتبادلة، فإنها تسوی زیادة و نقصان جمیع الأشیاء بنوع ما، فیکون لجمیع الأشیاء قدر واحد یعدّها، فجهد الطبیب عندما یراد تبادله مع جهد الزارع یعیّر کل منها بالنقد فیتبادلانه کی یتم التساوی فی التبادل و یحصل کل واحد علی مساوی ما بذله. فإنه بالحقیقة لما کانت الحاجة التی تخص الجمیع فکان الأخذ و العطاء فصار الدینار بدل الذی یعطی بدل الحاجة بنوع الاتفاق.

و منها: العدالة الاجتماعیة- العدالة الطبیعیة و العدالة الوضعیة ...: ص: ۸۴

إن العدل المدنی هو الذی یشترک فیه الغیر لیکون کفایة للآخر و المتساویان إما علی قدر المناسبة أو علی قدر العدل. و إن بعضه طبیعی و بعضه ناموسی.

و ذکر أن العدالة توسط حیث إن الفعل العادل وسط بین الجور الذی ارتکبه مرتکب، و الجور الذی تحمله من وقع علیه الجور، و إنها هیئة بفضل استعداد معین فی الخلق لیس بالأمر السهل و إن معرفة العادل و الظالم تحتاج إلی حکمة عمیقة، فإنه من العسیر ادراک معانی الأمور المختلفة التی یقضی بها القانون و إن کانت الأفعال المقررة بالقانون لیست عادلة إلا بالعرض. لکن معرفة علی أی نحو ینبغی انجاز فعل ما، و علی أی نحو یجب إجراء توزیع ما، حتی یکونا عدلا هی دراسة تحتاج إلی مزید من المجهود أکبر مما تحتاجه معرفة الأدویة التی تجلب الصحة، کیف هی، و لمن، و فی أی وقت.

و الأفعال العادلة لا توجد إلا بین الکائنات التی تشارک فی الأمور الحسنة فی ذاتها، و التی تقبل فی ذاتها الزیادة و النقصان. ذلک بأن ثمّ کائنات لا یتصور بالنسبة إلیها افراط فی الخیر و هذه من غیر شک حال الربّ، و علی العکس من ذلک توجد کائنات

العقل العملی، ص: ۸۵

أخری عاجزة عن الانتفاع بأی نصیب من هذه الخیرات، و هم أولئک الأشرار الذین لا یمکن علاجهم و الذین یضرّهم کل شیء، و ثمّ آخرون لا یستفیدون إلّا بدرجة محدودة. و هذا هو السبب الذی من أجله کان العدل أمرا إنسانیا خالصا.

ثم أنه بحث فی المسألة المتقدمة فی کلام أستاذه أفلاطون، من أن ارتکاب الظلم هل هو أسوأ من تحمّل الظلم.

أقول: المتحصل من کلامه:

أولا: إن العدالة صفة واقعیة سواء أ کانت ناموسیة أو مساواتیة و ذلک لأن الأفعال علی الناموس متوسطة بین الافراط و التفریط، مؤدیة إلی الکمالات و الفضائل للجمیع کل بحسبه و المناسبة له، و هی أتم الفضائل.

ثانیا: إن العدالة کما قد تعرّف من حصول کل ذی حق علی حقه و سواء حقه الذی یستحقه طبیعیا و کمالا أولیا أو ثانویا. یمکن أن تتحقق فی أنواع العدالات المدنیة القانونیة من التوزیعیة و المعاملیة و التبادلیة و القضائیة و غیرها.

ثالثا: إن معرفة المتصف بالعدالة و الظلم من الأفعال محتاجة إلی حکمة عمیقة و علم محیط بواقعیات الأمور، و هذا فرع واقعیة الوصف، و إلّا فالأمر الاعتباری لیس هذا شأنه.

رابعا: إن موضوع العدالة هو ما کان یقبل الزیادة و النقصان و الخیر و الشر و النفع و الضرر و الکمال و النقص.

و یقول فی «الفضائل العقلیة» «۱» (ملخصا ...): ص: ۸۵

فی موضوع الفضیلة العقلیة، و المزج بین الشهوة و العقل. قد قسمنا فضائل

العقل العملی، ص: ۸۶

النفس بین فضائل الخلق من ناحیهٔ، و فضائل العقل ... إنّ النفس جزءان هما: الجزء العقلی، و الجزء اللاعقلی...

إن الأجزاء العقلیهٔ عدّتها اثنان، أحدهما نتأمل به هذا الأنواع من الکائنات التی لا یمکن مبادؤها أن تکون بخلاف ما هی کائنهٔ، و الثانی به تعرف الأمور الممکنهٔ، و الدلیل علی ذلک أن المعرفهٔ تستند إلی نوع من التشابه بین الذات و الموضوع (المدرک)، و نسمی أحد هذین الجزئین بالجزء العلمی، و الآخر بالجزء التقدیری لأن التقدیر و الرویهٔ شیء واحد، و الثانی لا یتعلق بالأمور الثابتهٔ. و فضیلهٔ کل واحد منهما بالنسبهٔ إلی عمله الخاص.

و فی النفس ثلاثهٔ عوامل تحدد الفعل و الحقیقهٔ: الحسّ و العقل و الشهوهٔ.

و الحس لیس مبدأ لأی فعل (أخلاقی). و کما یقوم الفکر بالایجاب و السلب، تقوم الشهوهٔ بالطلب و النفور. و لما کانت الفضیلهٔ الأخلاقیهٔ استعدادا قادرا علی الاختیار، و الاختیار شهوهٔ مترویّهٔ، فینبغی أن یکون العقل علی القاعدهٔ و النهج الصائب الصادق و الشهوهٔ مستقیمهٔ، إذا صلح الاختیار. و أن تکون ثمّ هویهٔ بین ما تقرره القاعدهٔ و ما تطلبه الشهوهٔ.

و هذا الفکر و الحقیقهٔ اللتان نتحدث عنهما ههنا ینتسبان إلی المجال العملی، أما الفکر التأملی الذی لیس عملیا و لا ابداعیا، فإن حسن أو سوء حاله یقوم فی الحق و الکذب اللذین یفضی إلیهما نشاطه بینما العقل العملی صلاحه یقوم فی الحقیقهٔ المناظرهٔ للشهوهٔ الصحیحهٔ.

فمبدأ الفعل الأخلاقی هو الاختیار الحر و الذی مبدؤه الشهوهٔ و القاعدهٔ الموجّههٔ نحو غایهٔ ما. فالاختیار لا یوجد بدون العقل و الفکر، و لا بدون الاستعداد الأخلاقی.

فالسلوک الحسن و السلوک القبیح فی میدان الفعل لا یوجدان بدون فکر و بدون خلق،

العقل العملی، ص: ۸۷

لکن الفکر بذاته لا یطبع أیّ حرکهٔ بل الفکر الموجّه نحو غایهٔ یکون ذا طابع عملی.

و هذا الفکر یهیمن علی العقل المبدع.

و علی هذا یمکننا القول بأن الاختیار التفضیلی هو عقل مشتت أو شهوهٔ عاقلهٔ، و المبدأ الذی هو علی هذا الشکل هو إنسان. و إن التروّی لا یتعلق بالماضی بل بالمستقبل و الممکن.

و هکذا یتضح أن کلا- جزئی النفس العقلیین المزبورین مهمتهما الحقیقهٔ. و بلوغ الحقیقهٔ علی خیر وجه بتوسط الاستعدادات هو الفضیلهٔ الخاصهٔ بکل منهما.

و الموارد و الأحوال التی بها تعبر النفس عما هو حق ایجابا أو سلبا، هی خمسهٔ:

الصناعهٔ (المهارهٔ)، العلم، الفطنهٔ (العقل العملی) الحکمهٔ، و العقل العیانی (الشهودی).

(و الفطنهٔ): هی القدرهٔ علی الرویّهٔ الصحیحهٔ فیما هو خیر و نافع بوجه عام، فی الأشیاء التی تؤدی إلی الحیاهٔ السعیدهٔ و البرهان علی ذلک أننا نسمی فطنین أولئک الذین هم کذلک فی مجال محدد أیضا حین یقدّرون تقدیرا سلیما من أجل بلوغ غایهٔ جزئیهٔ خلیقهٔ بالمکافأهٔ. و کما مرّ الرویهٔ لیست فی الأمور الثابتهٔ و لا فی التی یستحیل علینا انجازها، و لما کان العلم یقترن بالبرهنهٔ و الأمور غیر الثابتهٔ لا تقبل البرهان، فالفطنهٔ لیست علما و أیضا لیست صناعهٔ لأنه لا تروی فی الأمر الموجود.

فالفطنهٔ استعداد مصحوب بقاعدهٔ صادقهٔ (التفکیر الصحیح)، قادرهٔ علی الفعل فی مجال ما هو خیر أو شر للإنسان، بینما إغراء اللذهٔ و خوف الألم یفسدان هذا المبدأ، و الرذیلهٔ تدمره لأنه یکون عاجزا عن رؤیهٔ الغایهٔ و لأی دافع ینبغی علیه أن یختار و أن یؤدی کل ما یفعل.

و أحد جزئی النفس العقلیین المزبورین، و هو ملکهٔ ابداء الرأی هو فضیلهٔ

العقل العملی، ص: ۸۸

الفطنـة. لأن الرأی یتعلق بما یمکن أن یتغیر، و کذلک الفطنة. و مع ذلک فإن الفطنة لیست مجرد اسـتعداد مصـحوب بقاعدة و الدلیل علی ذلک أن النسیان یمکن أن یصیب الاستعداد الذی من هذا النوع، لکن هذا لا یحدث للفطنة.

و أما «العقل العیانی (الشـهودی)»: فهو الذی یدرک المبادیء التی تصدر عنها الحقائق المبرهنة و کل علم بوجه عام، و هذه المبادیء لا یمکن أن یتعلق بها العلم و الصـناعة و الفطنة و الحکمة لأن الأول یتعلق بالأمور الثابتة التی یقام علیها البرهان و کذلک الحکمة لأن خاصـة الحکیم أن عنـده البرهنة علی بعض الأمور. و لأن الفطنة تتعلق بالأمور التی یمکن أن تکون بخلاف ما هی (المتغیرة) فبقی أن یکون المدرک لهذه المبادیء هو العقل العیانی (الشهودی).

و أما (الحکمة النظریة): فهی علم و عقل عیانی معا، علم مزوّد بنوع من الرأس و یتعلق بأسمی الوقائع.

فالحکیم یعرف النتائج الصادرة عن المبادیء و الحقیقة عن المبادیء نفسها.

و أمـا عن (العلاقـة بین الفطنـة و فن السـیاسة): فـالمروّیّ الجیـد بـالمعنی المطلق هو الإنسان الـذی یسـعی لبلوغ أحسن الخیرات القابلة للتحقیق بالنسـبة إلی الإنسان، و الـذی یفعل ذلک بالبرهان، و لیست الکلیات فقط موضوع الفطنـة بل علی الفطنة معرفة الوقائع الجزئیة لأنهـا من نمـط الفعـل و الفعـل إنمـا یتعلق بالأـمور الجزئیـة، و لهـذا فـإن بعض الجهلاـء أقـدر علی الفعل من آخرین یعلمون، و هـذه خصوصا حال أهل الخبرة (التجربـة) و علی هـذا ففی الفطنة یجب امتلاک کلا النوعین من المعارف و الأفضل ما یتعلق منهما بالمفرد (الجزئی).

و الحکمة السیاسیة و الفطنة هما استعداد واحد، و إن لم تکن ماهیتهما واحدة.

و النوع الأـول من أنواع الفطنـة هی المطبقـة علی المدینـة من حیث إنه یسـتند إلیها سائر الأنواع، هو تشـریعی. و النوع الآخر من حیث تعلقه بالأمور الجزئیة یسمی السیاسی

العقل العملی، ص: ۸۹

(و إن کان یطلق أیضا علی ما یشـمل الأول) و هـذا النوع الثانی یتعلق بالفعل و الرویة فالأول تشـریعی (تقنینی) و الثانی سیاسـی و هذا علی قسمین إجرائی متروی و قضائی.

و أما الأنواع الأخری فمنها: (الاقتصاد المنزلی).

و أما العلاقة بین الفطنة و بقیة الفضائل العقلیة: إن أحد أشـکال المعرفة هو قطعا معرفة الخیر الخاص بالذات، لکن هذه المعرفة مختلفة جـدا عن سـائر الأـنواع. حیث إن الفطنـة تعلقت بالجزئیات التی لا تعرف إلا بالتجربـة بخلاف العلوم الأخری التی تحصل بالتجریـد. و أیضا إن الخطأ فی الرویّة یصـیب الکلی و الجزئی و أیضا یمکن بلوغ الخیر بقیاس فاسد، و بلوغ ما یجب علینا فعله، لکن لا باسـتخدام حدّ أوسط مناسب، بل بواسطة حدّ أوسط خطأ.

و إن الإنسان الفطن علیه أن یعرف الوقائع الجزئیـة، و کذلک یتناول الذکاء «۱» و الحکم (الصائب) و الأفعال المطلوب أداؤها، و هی أمور نهائیة. و العقل العیانی یتناول أیضا الأمور الجزئیة بالمعنیین معا، لأن الحدود الأولی و الأخیرة هی من میدان العقل العیانی، لا من میـدان المنطق. ففی البرهنات یـدرک العقل العیانی الحـدود الثابتة الأولی، و فی البراهین العملیة یدرک الواقعة الأخیرة الممکنة أعنی المقدمة الصـغری، لأن هذه الوقائع مبادیء للغایة المطلوب بلوغها، و الأحوال الجزئیة تستخدم فقط انطلاقا لبلوغ الکلیات، فینبغی علینا إذا أن یکون لدینا إدراک للأحوال الجزئیة، و هذا الادراک عقل عیانی.

و إن الإنسـان یملک بالطبع (الفطرة) الحکم و الـذکاء و العقل العیانی، و العقل العیانی مبـدأ و غایـة معا، و هما فی نفس الوقت أصـل البرهنات و موضوعها. و تبعا لذلک، فإن أقوال أهل الخبرة (التجربة) و آراءهـم غیر المبرهنة و کذلک الشیوخ و أهل

العقل العملی، ص: ۹۰

الحکمة العملیة هی جدیرة بالاهتمام مثل الآراء المبنیة علی البراهین لأن التجربة (الخبرة) منحتهم نظرة حقیقیة تمکنهم من رؤیة الأمور

رؤية صحيحة.

و أما عن (العلاقة بين الحكمة العملية و الحكمة النظرية و فائدتهما ...): ص: ۹۰

فأولا: إن الحكمة النظرية و الفطنة مرغوبتان فى ذاتيهما ضرورة، على الأقل من حيث إنهما فضيلتان لكل واحد من جزئى النفس و هذا حتى لو لم تنتج أيهما شيئا.

ثانيا: هاتان الفضيلتان تنتجان فى الواقع شيئا لا بالمعنى الذى به الطب ينتج الصحة، بل بالمعنى الذى به حالة الصحة هى سبب الصحة (العلة الصورية) فعلى هذا النحو الحكمة تنتج السعادة، لأنها لما كانت جزءا من الفضيلة الشاملة، فإن امتلاكها و ممارستها يجعلان الإنسان سعيدا.

و أيضا فإن العمل الخاص بالإنسان لا يتم تماما إلا بالتوافق مع الفطنة و مع الفضيلة الأخلاقية معا. ذلك أن الفضيلة الأخلاقية تؤمن سلامة الغرض الذى ننشده، و الفطنة تؤمّن وسائل بلوغ هذا الغرض.

و هناك أيضا قوة ما تسمى «البراعة» و هذه قادرة على فعل الأمور الهادفة إلى الغرض الذى ننشده و على بلوغه، فإن كان الهدف نبيلا، فإنها قوة خليقة بالمدح، لكن إن كان فاسدا، فإنها ليست غير تحايل و خبث. و ليست الفطنة هى هذه القوة، لكنها لا تقوم لها قائمة بدون هذه القوة.

الجميع يقرّون بأن كل نمط خلقى ينتسب إلى مالكه بنوع من الطبع (الفضيلة الطبيعية) و مع ذلك فنحن نطلب شيئا آخر، أعنى الخير بالمعنى الدقيق، و نريد أن نحظى بالصفات على نحو آخر. فإنه حتى الأطفال و الدواب تملك استعدادات طبيعية، لكن هذه الاستعدادات لأنها غير مقترنة بالعقل، تبدو مضرّة. فكما يحدث لكائن عضوىّ قوى، و لكن محروم من الإبصار، أن يسقط أرضا حين يتحرك، لأنه لا يبصر، كذلك الحال بالنسبة إلى الاستعدادات التى نتحدث عنها. و بالعكس إذا وافى العقل

العقل العملى، ص: ۹۱

هنالك يحدث فى ميدان الفعل الأخلاقى تغيير جذرى، و الاستعداد سيكون حينئذ فضيلة بالمعنى الدقيق. ففى النفس نمطان من الفضيلة: الطبيعية، و الفضيلة بالمعنى الحقيقى و الثانية لا تحدث بدون الفطنة و من أجل هذا يزعم البعض كسقراط- فى طريقة بحثه- أن كل الفضائل أشكال من الفطنة فهو على حق بمعنى أنه لا يمكن وجودها بدون الفطنة و على خطأ باعتقاد أن كل الفضائل أشكال منها.

و البرهان على ذلك أن كل الناس اليوم، حين يعرّفون الفضيلة، بعد أن يبيّنوا نوع استعدادها و الأمور التى هى موضوعها، يضيفون أنها استعداد مطابق للقاعدة المستقيمة التفكر العقلى الصائب و القاعدة المستقيمة هى تلك التى تكون وفقا للفطنة و لكن ينبغى أن نمضى إلى أبعد من هذا، أن الاستعداد وثيق الارتباط بالقاعدة المستقيمة فالفطنة القاعدة المستقيمة. إذا سقراط اعتقد أن الفضائل قواعد أى أشكال من العلم، و أما فى رأينا نحن فالفضائل وثيقة الارتباط بالقاعدة لا- عينها (فهو رأى متوسط بين رأى سقراط و بين رأس تلامذته الآخرين).

فبان أنه لا يمكن أن يكون ذو وجود من غير العقل، و لا ذو تعقل من غير الفضيلة الخلقية فالفضائل جميعا مع التعقل. فلا يصحّ اختيار مروّ من غير تعقل و لا من غير فضيلة، من أجل أن أحدهما يصير التمام و الآخر يصيرنا نفعل الأفعال التى تؤدى إلى التمام.

و ليس بالحقيقة للحكمة تفوق على النظر الذى هو الجزء الأفضل فى العقل، إذ لو قلنا بالتفوق فذلك مثل قول القائل إن للتدبير المدنى تفوق على الحكام (أو العلل الأولى) و أن التدبير المدنى (الأحكام السياسية) ينفذ و يجرى فى تمام المدينة. انتهى.

حاصل كلامه ...: ص: ۹۱

أقول: اطلنا استعراض کلامه فی الفضائل العقلیة لما احتواه:

العقل العملی، ص: ۹۲

أولا: من البرهان و التدلیل علی تعداد قوی النفس و آثار کل قوة و کیفیة العلاقة بینها.

و ثانیا: من أن الأفعال الخلقیة الصادرة من النفس مبدؤها الإرادة الناشئة من آراء جزئیة عن آراء کلیة مستنبطة بالعقل العملی من مقدمات بدیهیة أو مشهورة أو تجریبیة لدی العقل النظری.

و ثالثا: إن الحسن و القبح قضایا یقام علیها البرهان فی الموارد التفصیلیة الکثیرة.

و إن الأفعال فی القضایا تلک و التی هی موضوعها، موجبة للکمال و الفضیلة. و سواء ذلک فی التدبیر الفردی للنفس أو التدبیر و الأفعال المدنیة.

رابعا: إن صحة و صدق القضایا الکلیة غیر کافیة لحصول الفضیلة و الکمال بل لا بد من معرفة حال الموارد الجزئیة و الوقائع الشخصیة کی یتمیز أنها صغری لأیّ من الکبریات الکلیة «سواء ذلک فی التدبیرین» فکلما کانت التجربة و الخبرة أکثر کانت الإصابة حاصلة و کذلک تأثیر الذکاء و البراعة.

خامسا: إن العقل العملی فضیلته فی الفطنة و الرویة الجیدة و المعرفة للکلیات و الوقائع الجزئیة و السعی لبلوغ الخیرات و الکمالات الممکنة و فعل ذلک بالبرهان.

سادسا: إن حصول السعادة هو بالحکمتین العملیة و النظریة و توافقهما.

سابعا: یعطی کلامه إمکان قیام البرهان فی الجزئیات الشخصیة (القضیة الشخصیة فی الأفعال) حیث إن درک الصغری یکون بالعقل العیانی و لو بوسائط کما أنه یدرک المبادیء الأولی الثابتة الکلیة، و حینئذ تکون النتیجة برهانیة عملیة.

هذا و إن کان ما ینقله الشیخ الرئیس فی برهان الشفاء عن التعلیم الأول لأرسطو یطلق فیه اشتراط کلیة المقدمات فی القیاس البرهانی، و لعلّ ما ذکره فی المقام لا ینافی ذلک حیث إن الکلام فی باب البرهان من المنطق فی الموجودات المحققة الحاصلة

العقل العملی، ص: ۹۳

وجودها و أما فی المقام فهو فی الفعل الذی لمّا یتحقق وجوده بل فی المستقبل، و بعبارة أخری الشیء ما لم یوجد لم یتشخص و حینئذ یکون الفعل الذی یراد إیجاده باقیا علی کلیته فیقدم علیه البرهان. و یمکن التفرقة أیضا بأن ما ذکر فی المنطق هو فی البراهین المقامة فی الحکمة النظریة و ما ذکر ههنا فی البراهین المقامة فی الحکمة العملیة و هی المطلوب فیها صواب و سداد العمل الخارجی لا صرف العلم بالحکم نظریا فلا بد من وجود طریق للیقین بصواب العمل الجزئی فی بلوغ الغایة الکمالیة و لیس إلا بالبرهان عبر استخدام العقل العیانی الشهودی لأداة الفطنة.

ثامنا: ما یحکیه عن سقراط فی الفضائل یعطی اتحاد العقل العملی و النظری فی القوة و إنما الاختلاف فی المدرک و المعلوم، و هذا بخلاف رأی أرسطو فإنه علی التغایر مع الارتباط الوثیق.

العقل العملی، ص: ۹۵

الفصل الثانی رأی الفلسفة الإسلامیة

العهد الأول ... ص: ۹۶

اشارة

* مذهب أبی نصر الفارابی

* مذهب ابن مسکویه

* مذهب أبی علی الحسین بن عبد اللّه بن سینا

* مذهب الشیخ الإشراقی شهاب الدین أبی الفتوح عمر بن محمد السهروردی

* مذهب الخواجة نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی.

* مذهب الحکیم القطب الرازی صاحب المحاکمات

العقل العملی، ص: ۹۷

مذهب أبی نصر الفارابی ... ص: ۹۷

اشارة

یقول فی کتابه «المنطقیات» «۱» فی کتاب الجدل: المواضیع «۲» منها ما یعم الیقینیة و المشهورات فهذه تصلح للجدل و الفلسفة جمیعا.

و منها ما هی مشهورة تعم المشهودات فقط، و هذه خاصة بالجدل.

و منها ما هی سوفسطائیة فقط. و منها ما یعم السوفسطائیة و الجدل و إنما ینبغی أن یؤخذ فی هذه الصناعة من المواضع التی تعم الفلسفة و الجدل و التی تعم الجدل و السوفسطائیة و المشهودات التی تخص الجدل.

و المطلوب الجدلی هو المطلوب الذی سبیله أن یتسلّم بالسؤال عن المجیب، و یعرض لابطال السائل و حفظ المجیب، و تکون قضیة سبیلها مع سلامة فطرة الإنسان فی الحواس و فی النطق إلا تکون قد تیقنت بعلم أول، و یکون إذا تدوول الفحص عنها، و عن قیاساتها، انتفع بها فی الصنائع الیقینیة علی الانحاء التی ذکرت فیما سلف.

و الصنائع الیقینیة ثلاث: نظریة و عملیة و منطقیة.

فالنظریة: تشتمل علی الأشیاء التی بها و عنها و فیها یحصل علم الحق.

و العملیة: هی التی تشتمل علی السعادة، و علی الأشیاء التی بها تنال السعادة، و الأشیاء التی بها تعوق و تؤدی إلی اضدادها. فإن الغایة و الکمال الذی عنده ینتهی العلم النظری، هو علم الحق فقط. و الغایة و الکمال الذی عنده ینتهی الصناعة العملیة هو أن یصیروا أخیارا متمسکین بالنوامیس، لا أن تعلم فقط، بل و أن یفعل ما یسعد به، لا بل

العقل العملی، ص: ۹۸

و أن یسعد مع ذلک. فهذه هی خاصة الفلسفة العملیة و لیست الفلسفة العملیة هی التی تفحص عن کل ما یمکن أن یعمله الإنسان من أی جهة کان ذلک العمل، و بأی حال کان و إلا فإن التعالیم تفحص عن کثیر من الأشیاء التی شأنها أن تفعل بالإرادة مثل علم الموسیقی، و علوم الحیل، و کثیر مما فی الهندسة، و العدد، و علم المناظر. و کذلک العلم الطبیعی یفحص عن کثیر من الأشیاء مما یمکن أن تفعل بالصناعة و بالإرادة.

و لیس أحد من هذه العلوم أجزاء من العلم المدنی، بل هی أجزاء الفلسفة النظریة. إذ کانت إنما ینظر فی هذه الأشیاء لا من جهة ما هی قبیحة أو جمیلة، و لا من جهة ما یسعد الإنسان بفعلها أو یشقی. و أما إذا أخذت هذه الأشیاء التی تنظر فیها هذه الصنائع من جهة ما یمکن أن یسعد الإنسان بفعلها أو یشقی، کانت داخلة فی الفلسفة العملیة.

و المنطقیة: هی التی تشتمل علی الأشیاء التی شأنها أن تستعمل آلات معینة فی استخراج الصواب فی کل واحد من العلوم.

و إلی هذا (أی الإنتفاع من المطلوب الجدلی فی الصنائع الیقینیة) قصد ارسطو طالیس بقوله: و المسألة الجدلیة هی طلب معنی ینتفع

به الایثار للشیء، و الهرب منه، أو فی الحق و المعرفة أما هو بنفسه، و أما من قبل أنه معین علی شیء آخر من أمثال هذه، فقوله ینتفع به فی الایثار للشیء و الهرب عنه یعنی به السعادة و الشقاء، و جمیع ما یؤدی إلی هذین. و لم یقل: ینتفع به فی علم ما یؤثر أو یهرب منه، لکن قال: ینتفع به فی الایثار و الهرب، لأنه أراد ذکر غایة الفلسفة المدنیة، فإن غایتها لیس هی العلم بما یؤثر و یهرب منه، لکن أن یؤثر شیئا و یهرب من آخر.

و قوله: «أو فی الحق و المعرفة أما هو بنفسه»، یرید به الفلسفة النظریة و ذلک أن الحق و المعرفة هما غایتها.

و قوله: «و أما من قبل أنه معین علی شیء آخر من أمثال هذه»، یرید به الأشیاء المنطقیة.

العقل العملی، ص: ۹۹

من ههنا بیّن أنه یری أن الفیلسوف هو الذی حصلت له غایة جزأی الفلسفة، و ذلک أن الفلسفة جزآن: نظری و عملی.

فغایة النظری هو الحق و العلم فقط.

و غایة العملی هو ایثار شیء و الهرب من آخر و غایة العملی لا- یحصل للإنسان ببصیرة نفسه، إلا بعلم لها سابق قبل العمل أو مع العمل. و علمها؛ إذا حصل من غیر العمل کان ذلک علما باطلا فإن الباطل من الأمور هو الذی یوجد و لا تقترن به غایته التی لأجلها وجد.

و کما أن صاحب العلم النظری لا- یکون فیلسوفا بالنظر و الفحص دون أن تحصل له الغایة التی لأجلها النظر و الفحص، و هی اقامة البراهین، کذلک صاحب العلم العملی لیس یصیر فیلسوفا دون أن تحصل له غایته.

و ظاهر أن المقدمات التی حصلت یقینیة بعلم أول فلیس ینبغی أن تعرض للاثبات و الابطال و لا التشکیک أصلا، و لا یجعل مطلوبا جدلیا ... و کذلک إن کان بإنسان ما نقص بالفطرة فی نطقه، فلم یحصل له لأجل ذلک کثیر من المبادیء الأخر، فیتشکک فیما لم یدرک منها، لم یجعل ذلک مطلوبا جدلیا.

و أیضا فإن الشیء الذی لم یتیقن بعلم أول مع سلامة الفطرة فی الحواس و المنطق متی کان الفحص عنه غیر نافع فی العلوم الثلاثة، أو کان ضارا فیها؛ لم یجعل مطلوبا جدلیا، و ما عدا هذه فینبغی أن یجعل مطلوبا جدلیا».

أقول: و لائح جلیّ من کلامه:

أولا: إن موضوع الحکمة العلمیة و الأفعال من جهة الحسن و القبح و هی مساوقة للکمال و النقص و السعادة و الشقاء و إنه من العلوم الیقینیة البرهانیة.

ثانیا: إن العمل و الفعل الأخلاقی مسبوق و مبدؤه الرأی الکلی و القضیة الکلیة

العقل العملی، ص: ۱۰۰

المبحوثة صدقها فی العلم المزبور، کما تقدم مفصلا فی کلام أرسطو فی الفضائل العقلیة.

ثالثا: إن فی العلوم الثلاثة التی منها الحکمة العملیة، فی قضایاها مواد فطریة بدیهیة.

الآراء المحمودة المشترکة بدیهیة ...: ص: ۱۰۰

و یقول «۱» – عند کلامه فی المشهورات–:

و أیضا فان کثیرا من المشهورات الکلیة لیس یتبین فیها من أول الأمر أنها صادقة علی ما هی کلیة. فلذلک متی أردنا أن نلخص الجزء الصادق منها، احتجنا إلی أن نعرضها للإبطال. فلذلک یحتاج إلی أن یحصل أیها ینبغی أن تعرض للابطال، و أیها لا ینبغی أن یفعل بها ذلک. و إذا عرض للابطال ما سبیله أن یعرض منها، فکیف ینبغی أن یبطل.

أقول: إن المقدمات المشهورة منها ما هی فی الأخلاق و الأفعال المشترکة التی هی واحدة بأعیانها لجمیع الأمم و بما یتلاقون و

يأتلفون إذا تلاقوا.

و تلك هى التى يرى الجميع أن كل إنسان ينبغى أن يؤدب بها و يعودها و يؤخذ بها و يحمل عليها شاء أو أبى، و أنه متى امتنع عن التأدب بها أو امتنع عن التمسك بها بعد أن أدب بها عوقب، و هى التى يرون أن يؤدبوا بها أولادهم، و يمكّنوها فى نفوسهم، و يعودوهم ايّاها، و يضربوهم إن استعصوا عليهم فى قبولها. و إذا امتنعوا عنها بعد أن يكبروا، عاقبوهم عليها بالأشياء التى يرون أنها عقوبات من استخفاف و شتم و ضرب و غير ذلك.

و هذه ليس ينبغى أن تعرض للتشكيك فيها، و لا تجعل مطلوبات جدلية، لأنها

العقل العملى، ص: ۱۰۱

من مبادىء الأشياء العملية، و لأنها لا يمكن أن تثبت أو تبطل بما هى أبين منها، بل بما هى دونها فى الظهور و الشهرة «۱» و لأن المتشكك فيها ليس يؤمن أن يهوّن أمرها، و يجعلها فى صورة ما ليس يبالى به أن يطرح، و لا يتمسك به. و يصير «۲» المتشككين فيها أشرارا أردياء الأخلاق غير مشاركين لأهل المدن. و إن لم يصيروا بها أردياء، ظنّ بهم الشر.

و الإنسان كما قال أرسطوطاليس، ينبغى أن لا يكون شريرا و لا يظن به أنه شرير.

و ذلك مثل عبادة اللّه تعالى و اكرام الوالدين و صلة الأرحام و مواساة المحتاج و الاحسان إلى المحسن و شكر المنعم، و أشباه هذه من الأخلاق و الأفعال فإنه لا ينبغى أن يتشكك فيها، فيقال: هل ينبغى أن يعبد اللّه أم لا، و هل ينبغى أن يكرم الوالدان أم لا، و كذلك فى الباقية، و لا يعرض أمثال هذه للاثبات و الابطال.

و أيضا فإن الجميع يرون فى هذه المقدمات المشهورة أنها ليس ينبغى أن تمكن فى النفوس بالقول فقط، بل و أن يكون ذلك مع اعتيادنا لأفعالها و مواظبتنا عليها، على مثال ما عليه الأمر فى معارف الصناعة العملية. فإنها إنما تمكّن من النفوس مع اعتياد الإنسان لأعمالها لا بالأقاويل. و ما لم يكن سبيل تمكينه فى النفوس باستعمال الأقاويل من المشهورات، فليس ينبغى أن تعرض للفحص، و لا أن يطلب لها قياس أصلا. لا مثبت و لا مبطل. إذا كان سبيل تمكينها فى النفوس بالمواظبة على أفعالها و المعقولات «۳» على الامتناع بها، لا بالقول المقنع.

العقل العملى، ص: ۱۰۲

أقول: قد قرّر فى كلامه:

أولا: إن من المشهورات ما هو قابل للصدق و اقامة البرهان عليه.

ثانيا: إن منها ما هو يقينى أى من الست اليقينيات التى لا يقام عليها برهان، إذ ليس البرهان متضمنا لأقيسة أبين فى الثبوت منها، و هذا قد صرّح به فى صدر كلامه الأسبق الذى نقلناه أيضا.

ثالثا: إن كل القضايا فى الآراء المحمودة المتفق عليها بين العقلاء فى جميع الأمم هى مع كونها مشهورة، فهى أيضا من اليقينيات البيّنة الثبوت بنفسها لدى العقل، و هى مبادىء الحكمة العملية المستعملة فى أقيستها و قضاياها، و لا مجال لتشكيك المعارضة الجدلية بالقياس الجدلى للتشكيك فيها لأن المادة فى القياس المعارض إما أن تكون بما هو أبين منها أو دونها فى الظهورة و الشهرة و كلا الشقين عقيم أما الأول فلانتفاء ما هو أبين من اليقينيات، و أما الثانى فلأنه لا يعارض إلا ما هو أظهر و أشهر أو مساو.

رابعا: إن المحمود العقلائى الاتفاقى بين الكل هو الجميل الأخلاقى و ضده المستقبح عندهم هو الردىء الأخلاقى، و بعبارة أخرى مساوقة المدح للكمال و الذم للنقص.

خامسا: إن العقوبة المدنية و القانونية ما هى إلا سبب فاعلى للكمال لإيجاد هيئة الفضيلة فى العاصى الخاطىء، و إعدام هيئة الرذيلة فى نفسه بالممانعة عن تأثيرها، و من هنا كانت العقوبة ممدوحة فى موردها. لإتصافها بأنها سبب للكمال، لا محض اعتبار.

و إن هذا السبب الفاعلى الموجب لانفعال النفس هو من خواص الموجود ذى الإرادة فى أفعاله المستكمل بها.

العقل العملى، ص: ۱۰۳

و يقول «۱»: غير أن المشـهورات التى هى فى الأخلاق و الأفعال التى أشخاصها محسوسة. إن لم تعرض للابطال، بقى كثير من كلياتها التى هى غير بيّنـة الصـدق، من حيث هى كليات، كاذبـة بالجزء، و لم يتميز لنا الجزء الصادق منها، و لم ينتفع بها فى مبادىء العلوم. و لذلك يلزم ضـرورة أن تعرض للابطال، و لكن لا ينبغى أن تلتمس أقاويل تعاندها عنادا كليا، لأن ذلك يزيلها بالكلية، و لكن تعرض لأن تعاند و تطلب لها أقاويل تعاندها عنادا جزئيا، لنخلّص الجزء الصادق من كل واحدة منها، فتصير موطأة للعلوم.

و ينبغى أن تحـذر فى التى أشخاصـها محسوسـة أن يجعـل مـا يعانـدها يعانـد منهـا جزءا يـدخل تحت ذلك الجزء المعانـد شـىء من محسوساتها. و لكن ينبغى أن يعاند عنادا، يلزم عن ذلك العناد فيها شـرائط يقتصـر بها، أعنى تلك الشرائط، على ما هو صادق منها، و على ما تبقى فيها أشخاصـها المحسوسـة. و لـذلك صار الأجود فى هـذه أن لا يجعل مطلوبات، أو يقرن بها شـرائطها التى تزيل الجزء الكاذب أو التى لا تزيل عنها شيئا من محسوساتها.

فبهذه الشرائط تزول الشنعة فى أى المشهورات جعلت مطلوبات.

و على هذا المثال ينبغى أن يعمل فى كثير من المشهورات فى الأخلاق و الأفعال المشتركة، فإنها إذا أخذت كلية أو مطلقة من غير أن تقيّـد بشـريطة أو بشـرائط و اسـتعملت، فكثيرا مـا تضـرّ، فلـذلك لاـ ينبغى أن تجعـل هـذه أيضـا مطلوبـات جدليـة أو تعرض للابطـال بمقابلاتها الجزئيـة، لتكون تلك الأشـياء مسـهلة فى اسـتخراج شـرائطها التى إذا اسـتعملت معها زالت عنها المضار التى تلحق من جهة استعمالها مطلقة و ينبغى أن تستعمل معها غير ما تجعل مطلوبات الشرائط التى تزيل عنها الشنعة.

العقل العملى، ص: ۱۰۴

مثل أنا إن أردنا أن نقول: هل ينبغى للإنسان أن يبغض والديه أم لا، و هل ينبغى أن يكرم الإنسان والديه أم لا؟ زدنا فيها شريطة تزيل شنعة المسألة فنقول: هل ينبغى أن يكرم والديه إذا كانا كافرين أم لا، و هل ينبغى أن يبغضـهما إذا كانا شريرين أم لا، و هل ينبغى أن يطاعا إذا أمرا بخلاف ما فى النواميس أم لا؟

فإن هذه الشرائط أشباهها تزيل الشنعة عن هذه المسائل، فلا يستنكر أن تصير مطلوبات. و يحذر فى هذه أن يتطلب لها أقاويل تعاندها عنادا كليا، و يتحرى أن تجعل من هـذه مطلوبات لكلى يوجـد فيها شـرائط مبادىء البراهين التى لا يبين وجود تلك الشـرائط فيها و ما كان من هذه يوجد فيها شرائط البرهان على التمام، فليس ينبغى أن يعرض و لا للعناد الجدلى.

أقول: قـد قيّـد كلامه بالكليات الأخلاقية غير بينة الصدق، و لا ريب أنه كما يوجد فى القضايا الكلية الأخلاقية قضايا يقينية بينة الثبوت كذلك توجد غير بينة، كبقية القضايا فى الحكمة النظرية. إلا أن محط الاستشهاد فى كلامه هو أنه قرر إمكان اقامة البرهان على تلك الغير البينة كى يستعلم حالها فى الصدق لا أنها اعتبارية محضة يستحيل قيام البرهان على مطابقتها للواقع.

و فى كتاب «الفصول المنتزعة» «۱» من أقاويل القدماء (فيما ينبغى أن تدبر به المدن و تعمر به و تصلح به سيرة أهلها و يسدّدوا به نحو السعادة).

- و هو كثير المطابقة لما تقدم نقله عن ارسطو و أفلاطون، فنكتفى فى نقل المقتطفات المهمة أو ما ذكره من آرائه نفسه-

العقل العملى، ص: ۱۰۵

يقول فى الفصل الأول: للنفس صـحة و مرض كما للبدن صحة و مرض، فصحة النفس أن تكون هيئاتها و هيئات أجزائها هيئات تفعل بها أبدا الخيرات و الحسـنات و الأفعال الجميلة و مرضـها أن تكون هيئاتها و هيئات أجزائها تفعل بها أبدا الشـرور و السيئات و الأفعال القبيحة.

و يقول: إن الأفعال الجميلة هى الفضائل و القبيحة هى الرذائل و النقائص و الخسائس.

و إنه كما صـحة البـدن هى اعتـدال مزاجه فإذا انحرف فالذى يرده إلى اعتداله و يحفظه عليه هو الطبيب فكذلك المدنية صـحتها هى

اعتدال أخلاق أهلها و مرضـها التفاوت الذی یوجد فی أخلاقهم فالذی یردّها إلی الاستقامة هو المدنیّ و لکن موضوع المدنیّ أشرف من الطبیب لأن النفس أشرف من البدن.

و کما أن الطبیب فی علاجه بحاجهٔ إلی معرفهٔ کل البدن بأسره و أجزائه و ما یعرض له و کم شـیء و ما الوجه فی إزالتها و غیر ذلک فکـذلک المدنی و الملک فی علاجه الأنفس بحاجهٔ إلی معرفهٔ النفس بأسرها و أجزائها و ما یعرض لها و لکل واحد من أجزائها من النقائص و الرذائل و کیفیهٔ الوجه فی إزالهٔ الرذائل عن أهل المدن أو الحیلهٔ فی تمکینها فی نفوس المدنیین و وجه التدبیر فی حفظها علیهم حتی لا تزول و إن هذا هو هدف الرئاسهٔ.

و قـال فی «الفصـل السـابع»: الأـجزاء و القوی العظمی الـتی للنفس خمسـهٔ: الغـاذی و الحـاسّ و المتخیـل و النزوعی و النـاطق و (القوهٔ النزوعیهٔ) هی التی بها یکون نزاع الحیوان إلی الشـیء و بها یکون الشوق إلی الشیء و الکراههٔ و الطلب و الهرب و الإیثار و التجنب و الغضب و الرّضا و الخوف و الإقـدام و القسوهٔ و الرحمـهٔ و المحبـهٔ و البغضـهٔ و الهوی و الشـهوهٔ و سائر عوارض النفس. و آلات هـذه القوهٔ هی جمیع القوی التی بها تتأتی

العقل العملی، ص: ۱۰۶

حرکات الأعضاء کلها، و البدن بأسره، مثل قوهٔ الیدین علی البطش و قوهٔ الرجلین علی المشی و غیرهما من الأعضاء.

و (القوهٔ الناطقـهٔ): هی التی بهـا یعقل الإنسان، و بها تکون الرویـهٔ، و بها یقتنی العلوم و الصـناعات و بها یمیّز بین الجمیل و القبیـح من الأفعال. و هذه منها عملیّ و منها نظریّ.

و العملی منه مهنی و منه فکری. فـالنظری هو الـذی به یعلم الإنسـان الموجودات التی لیست شأنها أن نعملها نحن کما یمکننا و نغیّرها من حال إلی حال، مثل أن الثلاثهٔ عدد فرد و الأربعهٔ عدد زوج، فإنا لا یمکننا أن نغیّر الثلاثهٔ حتی تصیر زوجا، و هی باقیهٔ ثلاثهٔ و...

و العملی هو الذی به یمیّز الأشـیاء التی شأنها أن نعملها نحن و نغیّرها من حال إلی حال. و المهنی و الصناعی هو الذی به تقتنی المهن مثل النجارهٔ و الفلاحهٔ و الطب و الملاحهٔ.

و الفکری هو الـذی به یروّی فی الشـیء الـذی نریـد أن نعمله حین مـا نریـد أن نعمله، هل یمکن عمله أم لا، و إن کان یمکن فکیف ینبغی أن یعمل ذلک العمل؟

و قال فی (الفصل الثانی): «الفضائل صـنفان: خلقیـهٔ و نطقیهٔ. فالنطقیهٔ هی فضائل الجزء الناطق مثل الحکمهٔ و العقل و الکیس و الذکاء وجودهٔ الفهم. و الخلقیهٔ هی فضائل الجزء النزوعی مثل العفهٔ و الشجاعهٔ و السخاء و العدالهٔ. و کذلک الرذائل تنقسم هذه القسمهٔ».

ثم «ذکر» «۱» أن الفضائل و الرذائل تحصل و تتمکن فی النفس بالتکریر، و أن

العقل العملی، ص: ۱۰۷

الهیئهٔ «۱» المتمکنـهٔ عن العادهٔ هی التی یقال فضـیلهٔ و لا تسـمی الهیئـهٔ الطبیعیـهٔ فضـیلهٔ و لا نقیصهٔ و إن کان یصدر عنها أفعال واحدهٔ بأعیانهـا و تکون الطبیعیـهٔ لا اسم لها، و إن سـمّاها مسمّ فضـیلهٔ أو نقیصـهٔ، فإنما یسـمّیها باشتراک الاسم فقط، لا بأن یکون معنی هـذه معنی تلک. و التی هی بالعادهٔ هی التی یحمـد الإنسان علیها أو یـذمّ. و أما الأخری فلا یحمـد الإنسان علیها و لا یذم و أن الهیئات «۲» الطبیعیـهٔ و الاسـتعدادات نحو الفضـیلهٔ أو الرذیلهٔ إذا انضافت إلیها الأخلاق المشاکلهٔ بتمکین العادهٔ کان هذا الإنسان فائقا فی الفضـیلهٔ للفضائل الموجودهٔ فی أکثر الناس حتی یکاد أن یخرج عن الفضائل الإنسانیـهٔ إلی ما هو أرفع طبقهٔ و هو الإنسان الإلهی، و أما المضاد فربما یصل إلی السبعی، و أن الأول هو الذی یدبّر المدن کلها و هو الملک فی الحقیقهٔ.

أفضلیهٔ المعصوم فی تدبیر المدن ...: ص: ۱۰۷

ذکر «۳» أن صـاحب الخلق المحمود الـذی لا تمیل نفسه إلی شـیء من الرذائل و الضابط لنفسه یختلفان فی اسـتحقاق الفضل. فمـدبّر

المدن إذا كان ذا أخلاق محمودة و صارت المحامد فى نفسه ملكات فهو أفضل من أن يكون ضابطا لنفسه. و أما الإنسان المدنى و الذى به تعمر المدينة فإنه إذا كان ضابطا لنفسه على ما يوجبه الناموس فهو أفضل من أن تكون الفضائل فيه طباعا. و العلة فى ذلك أن الضابط لنفسه و القيّم بالناموس يستحق فضيلة الاجتهاد و إن هفا هفوة و كان مدنيا لا رئيسا فإن الرؤساء يقوّمونه، و لا يعدو أثمه و فساده، و أن صلاح الرئيس عام لأهل مملكته، فإذا هفا هفوة تعدى فساده إلى كثير غيره فيجب أن تكون الفضائل فيه طباعا و ملكات و يكفيه ثواب ما يثبت فيمن يقوّمهم.

العقل العملى، ص: ۱۰۸

ثم ذكر أن الأفعال الخيرة هى المتوسطة و أن الذى «۱» يستنبط التوسط هو مدبّر المدن كما يستنبط الطبيب التوسط و الاعتدال فى الأغذية و الأدوية و أن الإنسان الذى يستنبط المعتدل من الأخلاق و الأفعال، إن كان له قدرة، إن لم يتحرّ من ذلك نفع المدنية و لا سائر أجزائها كان فاسدا «۲».

و إن فضيلة الجزء الناطق النظرى هو العقل النظرى و العلم و الحكمة، و فضيلة الجزء الفكرى العقل العملى و التعقل و الذهن وجودة الرأى و صواب الظن، و إنه كما يكون العقل النظرى بالفعل بعد ما كان بالقوة باكتساب المعارف البرهانية كذلك العقل العملى بعد حصول التجارب و صيرورتها كليات ينطوى تحتها أمور مما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب، و بعضها مفردات فى جزئية. و إن التعقل جودة الرويّة و استنباط الأشياء التى هى أجود و أصلح فيما يعمل ليحصل للإنسان الخير العظيم و الغاية الشريفة الفاضلة.

ثم ذكر تعاريف الكيس و الدهاء و الخبّ و الجربزة و التعقل و الذهن و الغمر و الجنون و الحمق و الذكاء، و ذكر الخطابة و أن الفاضل يستعملها فى الخيرات و الدهاة فى الشرور، ثم ذكر قوة الاقناع و قوة التخييل ثم الأشعار و أن ثلاثة محمودة من أصنافها و ثلاثة مذمومة فالأول ما يقصد به اصلاح القوة الناطقة و تسديد أفعالها نحو السعادة و تخييل الأمور الإلهية و الخيرات وجودة تخييل الفضائل و تحسينها و تفخيمها و تقبيح الشرور و النقائص و تخسيسها و ما يصلح النفس و قواها نحو الخيرات و اجتناب الشرور.

و الثلاثة المذمومة هى المضادة لذلك.

ثم ذكر أجزاء المدينة الفاضلة و العلة فى كل جزء و ضرورته فى التركيب.

ثم ذكر العدل و هو قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة على جميعهم

العقل العملى، ص: ۱۰۹

و حفظ ما قسم سواء المادية و المعنوية و القسمة بحسب قسط كل واحد، و إن العقوبة لحفظ الخيرات و منع الشرور و الجور.

و يقال العدل على استعمال الإنسان افعال الفضيلة فيما بينه و بين غيره.

و ذكر أن العاقل هو يعقل المعقولات و المتعقل أن يكون له جودة رويّة فى استنباط ما ينبغى أن يفعل على رأس أرسطوطاليس من أفعال الفضيلة فى حين ما يفعله مع كونه فاضلا خلقا و أما ما يعنيه الجدليون فى قولهم إن هذا يوجبه العقل أو ينفيه العقل فإنهم يعنون به المشهور فى بادىء الرأى عند الجميع، فإن بادىء الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه العقل.

و ذكر «۱» فى منافع الجزء النظرى فى الفلسفة و أنه ضرورى فى الجزء العملى من وجوه:

أحدها: إن العمل إنما يكون فضيلة و صوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التى هى فضائل بالحقيقة حق معرفتها و عرف الفضائل التى يظن بها أنها فضائل و ليست كذلك حق معرفتها، و عوّد نفسه أفعال الفضائل التى هى بالحقيقة فضائل حتى صارت له هيئة من الهيئات و عرف مراتب الموجودات و استيهالاتها و انزل كل شىء منها منزلته و وفّاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى و رتبته من مراتب الوجود و آثر ما ينبغى أن يؤثر و اجتنب ما ينبغى أن يجتنب و لم يؤثر ما يظن أنه مؤثر و لا تجنب ما يظن أنه ينبغى أن يتجنب. و هذه حال لا تحصل و لا تكمل إلا بعد الحنكة و كمال المعرفة بالبرهان و استكمال العلوم الطبيعية و ما يتبعها و ما بعدها على ترتيب و نظام حتى يصير أخيرا إلى العلم بالسعادة التى هى بالحقيقة سعادة ... و يعرف كيف تكون الفضائل النظرية و الفضائل الفكرية سببا

و مبدأ لكون الفضائل العملية و الصنائع.

ثم ذكر كيف يبتدىء فى تعلم الحكمة النظرية، و مع ذلك فهو دائما يفحص عن

العقل العملى، ص: ۱۱۰

الغرض الذى لأجله كوّن الإنسان و هو الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان، و عن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال فحينئذ يقدر أن ينتقل إلى الجزء العملى.

و فى (الفصل الثامن و التسعين) قال: «تنزل إنسانين أحدهما قد علم ما فى كتب أرسطوطاليس كلها من الطبيعية و المنطقية و الإلهية و المدنية و التعاليم و كانت أفعاله كلها أو جلّها مخالفة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك عند الجميع و الآخر كانت أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك للجميع و إن لم يكن عالما بالعلوم التى علمها الأول، فإن هذا الثانى أقرب إلى أن يكون فيلسوفا من الأول الذى أفعاله كلها مخالفة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك عند الجميع، و كان «۱» أقدر على أن يحوز ما قد حازه الأول من الأول على أن يحوز ما قد حازه الثانى. و الفلسفة فى بادىء الرأى فى الحقيقة هى أن يحصل للإنسان العلوم النظرية و أن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك و فى الحقيقة. و الذى يقتصر على العلوم النظرية دون أن تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك تصده عادته المتمكنة فيه عن أن يفعل الأفعال التى هى جميلة فى بادىء الرأى المشترك عند الجميع. فلذلك هو أحرى أن تصدّه عادته عن أن تكون أفعاله موافقة لما هو جميل فى الحقيقة. و الذى أفعاله التى قد اعتادها موافقة لما هو جميل فى بادىء الرأى المشترك عند الجميع لا تصدّه عادته عن أن يتعلم العلوم النظرية و لا أن تصير أفعاله موافقة لما هو فى الحقيقة جميل إذ كان بادىء الرأى يلزمه أن يفعل فى الحقيقة ما هو واجب فعله أكثر من أن يفعل ما هو فى بادىء الرأى رأى لم يتعقّب، و ما هو فى الحقيقة رأى هو رأى قد تعقّب و صحّح بعد التعقّب و بادىء الرأى يوجب أن الرأى المتعقّب هو أصح من بادىء الرأى».

أقول: ما يستخلص من كلامه هو ما تقدم استخلاصه من كلمات سقراط

العقل العملى، ص: ۱۱۱

و أفلاطون و أرسطو فنكتفى بما لم نذكره سابقا:

أولا: إن الفضائل الخلقية كالعفة و الشجاعة فضائل القوة النزوعية. و الفضائل العقلية كالحكمة و العقل و الكياسة وجودة الرويّة فضائل القوة الناطقة.

ثانيا: إن تقسيمه لقوى النفس إلى خمس و إن أفاد اتحاد العقل العملى و النظرى و لكن مراده الاتحاد فى الرتبة و جنس القوة، كما أشار إلى ذلك فى تجزئة القوة الناطقة إلى اثنتين.

ثالثا: إن مدبر المدينة الفاضلة لا بد أن يكون معصوما من الهفوات و الزلات و الخطأ و الجهل و من بقية النقائص و يكون فائقا الكل فى الفضائل العقلية و الخلقية بصيرورته إنسانا إلهيا، و قد مرّ فى كلام سقراط و أفلاطون و أرسطو الاستدلال على ذلك، و على أن واضع التشريع يجب أن يكون هيأه اللّه تعالى فى الخلقة و الفطرة لذلك. و الوضع لا بمعنى الاعتبار بل كما يطلق على واضع مسائل العلم الحقيقى أنه وضع العلم.

رابعا: إن من مبادىء استنباط الآراء و القضايا الكلية فى العقل العملى هى المعارف المدركة من العقل النظرى و من ثم كانت من مبادىء الفضائل العملية، كما هو الحال فى معارف و قضايا العقل العملى بالنسبة إلى الفضائل العملية.

خامسا: إن ما هو بادىء الرأى المشترك عند الجميع أى المشهورات المتفق عليها بين الكل، الكثير أو الأكثر منها هو كذلك فى الحقيقة، و قد تقدم كلامه فى المنطقيات أن منها يقينية ضرورية و منها نظرية محتملة الصدق و الكذب شأن المعارف النظرية، فما يكون فى بادىء الرأى المشترك إذا تعقّب و صحّح كان رأيا فى الحقيقة.

العقل العملی، ص: ۱۱۲

العلاقة بین القوة الناطقة و الفعل و بقیة القوی ...: ص: ۱۱۲

و یقول فی کتاب «السیاسة المدنیة» «۱»: «و التی فی مرتبة النفس من المبادیء کثیرة: منها أنفس الأجسام السماویة، و منها أنفس الحیوان الناطق و منها أنفس الحیوان غیر الناطق. و التی للحیوان الناطق هی القوة الناطقة، و القوة النزوعیة، و القوة المتخیلة و القوة الحساسة. فالقوة الناطقة هی التی بها یحوز الإنسان العلوم و الصناعات، و بها یمیّز بین الجمیل و القبیح من الأفعال و الأخلاق، و بها یروّی فیما ینبغی أن یفعل أو لا یفعل، و یدرک بها مع هذه النافع و الضارّ و الملذّ و المؤذی. و الناطقة منها نظریة و منها عملیة ... و العملیة مهنیة و مرویة ... و المرویّة هی التی یکون بها الفکر و الرویّة فی شیء مما ینبغی أن یعمل أو لا یعمل و النزوعیة هی التی یکون بها النزوع الإنسانی بأن یطلب الشیء أو یهرب منه، و یشتاقه أو یکرهه و یؤثره أو یتجنبه. و بها تکون البغضة و المحبة و الصداقة و العداوة و الخوف و الأمن و الغضب و الرضا و القسوة و الرحمة و سائر عوارض النفس.

و المتخیلة هی التی تحفظ رسوم المحسوسات بعد غیبتها عن الحس و ترکب بعضها إلی بعض، و تفصل بعضها عن بعض، فی الیقظة و النوم، ترکیبات و تفصیلات بعضها صادق و بعضها کاذب، و لها مع ذلک ادراک النافع و الضارّ، و اللذیذ و المؤذی، دون الجمیل و القبیح من الأفعال و الأخلاق.

و الحساسة بیّن أمرها و هی التی تدرک المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجمیع و تدرک الملذ و المؤذی، و لا تمیّز الضارّ و النافع و لا الجمیل و القبیح» «۲».

العقل العملی، ص: ۱۱۳

و یقول «۱» (فی الخیر و الکمال الإرادی و الشر و النقص الإداری): «و العقل الفعّال هو فیما یعطیه الإنسان علی مثال ما علیه الأجسام السماویة فإنه یعطی الإنسان أولا- قوة و مبدأ به یسعی أو به یقدر الإنسان علی أن یسعی من تلقاء نفسه إلی سائر ما یبقی علیه من الکمالات. و ذلک المبدأ هو العلوم الأول و المعقولات الأول التی تحصل فی الجزء الناطق من النفس. و إنما یعطیه تلک المعارف و المعقولات بعد أن یتقدم فی الإنسان و یحصل فیه أولا الجزء الحاس من النفس، و الجزء النزوعی الذی به یکون الشوق و الکراهة التابعان للحاس و آلات هذین من أجزاء البدن فبهذین تحصل الإرادة.

فإن (الإرادة) إنما هی أولا شوق عن إحساس و الشوق یکون بالجزء النزوعی و الإحساس بالجزء الحاسّ ثم أن یحصل من بعد ذلک الجزء المتخیل من النفس و الشوق التابع له فتحصل إرادة ثانیة بعد الأولی فإن هذه الإرادة هی شوق عن تخیل فمن بعد أن یحصل هذان یمکن أن تحصل المعارف الأول التی تحصل من العقل الفعّال فی الجزء الناطق فیحدث حینئذ فی الإنسان نوع من الإرادة ثالث و هو الشوق عن نطق، و هذا هو المخصوص باسم الاختیار. و هذا هو الذی یکون فی الإنسان خاصة دون سائر الحیوان. و بهذا یقدر الإنسان أن یفعل المحمود و المذموم و الجمیل و القبیح و لأجل هذا یکون الثواب و العقاب.

و أما الإرادتان الأولیان فإنهما قد تکونان فی الحیوان غیر الناطق. فإذا حصلت هذه فی الإنسان قدر بها أن یسعی نحو السعادة، و أن لا یسعی، و بهذا یقدر أن یفعل الخیر و أن یفعل الشرّ و الجمیل و القبیح.

و (السعادة) هی الخیر علی الاطلاق. و کل ما ینفع فی أن تبلغ به السعادة و تنال به فهو أیضا خیر لا لأجل ذاته لکن لأجل نفعه فی السعادة. و کل ما عاق عن السعادة

العقل العملی، ص: ۱۱۴

بوجه ما فهو الشر علی الاطلاق. و الخیر النافع فی بلوغ السعادة قد یکون شیئا مما هو موجود بالطبع. و قد یکون ذلک بإرادة. و الشر الذی یعوق عن السعادة قد یکون شیئا مما یوجد بالطبع و قد یکون بإرادة. و ما هو منه بالطبع فإنما تعطیه الأجسام السماویة...

و أما (الخیر الإرادی) (و الشر الإرادی) و هما الجمیل و القبیح فإنهما یحدثان عن الإنسان خاصة.

فالخیر الإرادی إنما یحدث بوجه واحد و ذلک أن قوی النفس الإنسانیة خمس:

الناطقة النظریة و الناطقة العملیة و النزوعیة و المتخیلة و الحساسة. و السعادة التی إنما یعقلها الإنسان و یشعر بها هی بالقوة النظریة لا بشیء آخر من سائر القوی، و ذلک إذا استعمل المبادیء و المعارف الأول التی أعطاه أیّاه العقل الفعال. فإذا عرفها ثم اشتاقها بالقوة النزوعیة و روّی فیما ینبغی أن یعمل حتی ینالها بالناطقة العملیة و فعل تلک التی استنبطها بالرویّة من الأفعال بآلات القوة النزوعیة و کانت المتخیلة و الحساسة اللتان فیه مساعدتین و منقادتین للناطقة و معینتین لها فی إنهاض الإنسان نحو الأفعال التی ینال بها السعادة کان الذی یحدث حینئذ من الإنسان خیرا کله. فبهذا الوجه وحده یحدث الخیر الإرادی.

و أما (الشر الإرادی) فإنه یحدث بالذی أقوله و هو أن المتخیلة و الحساسة لیس واحدة منهما تشعر بالسعادة، و لا الناطقة إیضا تشعر بالسعادة فی کل حال بل إنما تشعر الناطقة بالسعادة إذا سعت نحو ادراکها. و ههنا أشیاء کثیرة مما یمکن أن یخیّل للإنسان أنه هو الذی ینبغی أن یکون هو الوکد و الغایة فی الحیاة مثل اللذیذ و النافع و مثل الکرامة و أشباه ذلک. و متی توانی الإنسان فی تکمیل الجزء الناطق النظری فلم یشعر بالسعادة فینزع نحوها و نصب الغایة التی یقصدها فی حیاته شیئا آخر سوی السعادة من نافع أو لذیذ أو غلبة أو کرامة اشتاقها بالنزوعیة و روّی فی استنباط ما ینال به تلک الغایة بالناطقة

العقل العملی، ص: ۱۱۵

العملیة و فعل تلک الأشیاء التی استنبطها بآلات القوة النزوعیة و ساعدته المتخیلة و الحساسة علی ذلک کان الذی یحدث حینئذ شرا کله. و کذلک إذا کان الإنسان قد ادرک السعادة و عرفها إلا أنه لم یجعلها وکده و غایته و لم یتشوقها أو تشوقها تشوقا ضعیفا و جعل غایته التی یتشوقها فی حیاته شیئا آخر سوی السعادة و استعمل سائر قواه فی أن ینال بها تلک الغایة کان الذی یحدث عنه شرا کله.

ثم ذکر تفاوت الناس فی الوصول إلی السعادة بتفاوتهم فی تلقی المعارف الأول عن العقل الفعال، و اختلاف ما یتلقوه ثم الاختلاف فی الاستنباط مما قد تلقوه و فی السرعة و فی القدرة علی الأفعال البدنیة و فی القدرة علی ارشاد الغیر و تعلیمه.

و الاختلاف فی الطبع. و من ثم احتاج الناس إلی معلم یرشدهم إلی السعادة و طرقها و احتاجوا أیضا إلی من یبعثهم إلی ما تعلموا و ینهضهم نحوه کرارا مرارا حسب اختلافهم و أن الرئاسة من ههنا تنشأ فمن له القدرة علی التعلیم و الارشاد له حض الرئاسة علی من لیس له و کان محتاجا إلی الارشاد.

أقول: قد تضمن کلامه بسطا أکثر مما سبق حول العلاقة بین الأفعال و الإرادة و القوة الناطقة و بقیة القوی و حول نوعیة الفعل الإرادی و الخیر و الشر الإرادی و اختلافه مع الطبیعی لبقیة الموجودات.

و من ثم کان طریق السعادة و الشر الإرادیین و أسبابه و موانعه و فواعله و غایاته، مواده و صوره تختلف عن بقیة سلسلة العلل و المعلولات الطبیعیة، من غیر أن یعنی ذلک اعتباریة الصوادر الإرادیة و کذب القضایا الکلیة فی الأفعال الحسنة و القبیحة.

الاجتماع المدنی و سببیته فی الکمال ...: ص: ۱۱۵

و یقول «۱» – حول الاجتماعات المدنیة–: «و الإنسان من الأنواع التی لا یمکن أن

العقل العملی، ص: ۱۱۶

یتم لها الضروری من أمورها و لا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها کثیرة فی مسکن واحد. و الجماعات الإنسانیة منها عظمی و منها وسطی و منها صغری.

و الجماعة العظمی هی جماعة أمم کثیرة تجتمع و تتعاون. و الوسطی هی الأمة.

و الصغرى هى التى تحوزها المدينة.

و هـذه الثلاثـة هى الجماعات الكاملة. فالمدنية هى أول مراتب الكمالات. و أما الاجتماعات فى القرى و المحالّ و السكك و البيوت فهى الاجتماعات الناقصة، و هذه منها ما هو أنقص جدا و هو الاجتماع المنزلى».

ثم ذكر سبب اختلاف الأمم و أنه منه الأسباب الطبيعية للأمكنة و الأزمنة فتنشأ الخلق و الشيم الطبيعية المختلفة و أما ما يبقى من الكمالات الأخر فمن شأن العقل الفعال، و ليس من نوع قابل يمكن أن يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقية سوى الإنسان، عن طريق الخير الإرادى (الذى تقدم بسط الكلام فيه) ثم ذكر أن الرئيس على الاطلاق هو من حصلت له المعارف بالفعل علما لدنيّا من غير تعليم و كملت بقية قواه و كمالاته، ذو الطبع العظيم الفائق، متصلة نفسه بالعقل الفعال، و هو الذى يوحى إليه ببلوغ هذه المرتبة بدون واسطة بينه و بين العقل الفعال. و الناس الذين يدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون و الأخيار و السعداء و إن توالوا فى الأزمان واحدا بعد آخر فإن نفوسهم كنفس واحدة و يكون الثانى على سيرة الأول و الغابر على سيرة الماضى...

و ذكر مراتب أهل المدينة فى الرئاسة و الخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها و بحسب الآداب التى تأدّبوا بها و أن الرئيس الأول يرتب الطوائف إما خادمة أو مترئسة و أن مراتب الرئاسة تنحط عن العليا قليلا إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة. فتكون المدنية مرتبطة أجزاؤها، مؤتلفة مرتبة شبيهة بالموجودات الطبيعية و مراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التى تبتدىء من الأول و تنتهى إلى المادة الأولى و الأسطفسات.

العقل العملى، ص: ۱۱۷

شبيهة بارتباطها و ائتلافها. و مدبّر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات.

و بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن و عن الأمم ليست الإرادية منها فقط بل و الطبيعية بأن تحصل الخيرات كلها الطبيعية و الإرادية. و على مدبر المدينة أن يلتمس ابطال الشرّين جميعا و ايجاب الخيرين جميعا.

و على كل واحد من أهل المدينة أن يعرف مبادىء الموجودات القصوى و مراتبها و السعادة و الرئاسة الأولى التى للمدينة الفاضلة و مراتب رئاستها. ثم الأفعال المحدودة الموصلة للسعادة، ثم العمل بها.

و أكثر الناس لا قدرة لهم أما بالفطرة و إما بالعادة على تفهّم تلك و تصورها.

فأولئك ينبغى أن تخيّل إليهم تلك المعرفة بأشياء تحاكيها.

و ذكر أن المدينة الفاضلة تضادّها المدينة الجاهلية و المدينة الفاسقة و المدينة الضالة. و يتفرع من تلك اجتماعات منها ضرورية و منها اجتماع أهل النذالة فى المدن الناذلة و المدن الخسيسة و الكرامية من اجتماع الكرامية و التغلبية من الاجتماع التغلبى و الأحرار.

و السبب فى نشوء تلك المدن هو الآراء المتبعة فيها. بحيث يمدح و يحمد الموافق لتلك الآراء و يذمّ و يعاب المخالف لها، و هما من المدح و الذم الكاذبين.

و تلك الآراء نشوؤها من الموافقة و الملائمة إما للقوة الغضبية و حالاتها و إما للقوة الشهوية و حالاتها، و هذه الآراء حيث كان هذا مبدأ نشوئها فهو تخيلىّ غير مطابق للحقيقة و الواقع، أى أنها لا توصل إلى السعادة الحقيقية.

و بخلاف تلك المدن المدينة الفاضلة التى تكون الآراء فيها ناشئة من العاقلة النظرية العملية بحيث يكون المدح و الحمد و الذم و العيب و الاستحسان و الاستقباح

العقل العملى، ص: ۱۱۸

على وفق الحقيقة و الواقع. فعدّ مدينة يذكر خطأها فى آرائها و عدم مطابقتها للواقع، و ذكر المحرّفة و هم الذين يتأولون ألفاظ واضع السنة و أقاويله فى وصاياه على ما يوافق هواهم، و المارقة و هم الذين لا يقصدون التحريف و لكن يسيئون فهم أمور شرائع المدينة على غير مقصد واضع السنة، و أصناف أخرى.

أقول: أيضا قد بسط فی كلامه المزبور أن الاستكمال للموجود الإرادی مفتقر لأسباب حقيقية تحصل بالاجتماع و أن انتظام الاجتماع علی وفق نظم يكفل الترتيب المناسب الواقعی لآحاده هو الموصل لذلك الكمال مع ما يوضع من قضايا كلية تراعی فی الأفعال. فليس ذلك كله باعتبار و تخيّل بل حقيقة و ضرورة من دون توسط اعتبار.

و أخيرا يقول فی كتاب فصوص الحكم «۱» فی الفص- ۳۹: «العمل الإنسانی اختيار الجميل و النافع فی المقصد المعبور إليه بالحياة العاجلة و سدّ فاقة السّفه علی العدل و يهدی إليه عقل تفيده التجارب تؤتيه العشرة و يقلده التأديب، بعد صحة من العقل الأصيل» و هذا بعد أن قسّم قوی روح الإنسان إلی عملية و إدراكية، و الأولی نباتية و حيوانية و إنسانية.

***

العقل العملی، ص: ۱۱۹

مذهب ابن مسكويه ... ص: ۱۱۹

و لا حاجة بنا إلی نقل شواهد من كلامه حيث قال فی تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق فی آخر المقالة الثانية: «و أرسطوطاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضع و افتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف و يتشوق و نحن نذكر ما قاله و نتبعه بما أخذناه أيضا عنه فی مواضع أخر، ليجتمع ما فرقه و نضيف إلی ذلك ما أخذناه عن مفسری كتبه و المتقلبين لحكمته نحو استطاعتنا» انتهی.

أقول: بل كل مقالاته السبع حافلة مملوءة بما تقدم نقله عن الفلاسفة الأوائل.

***

العقل العملی، ص: ۱۲۰

مذهب أبی علی الحسين بن عبد الله (ابن سينا ...) ص: ۱۲۰

اشارة

قال فی (الفن الخامس من منطق الشفاء فی كتاب البرهان من المقالة الأولی- الفصل الرابع) «۱»: فی تعديد مبادیء القياسات بقول عام: «و الذی علی سبيل تسليم مشترك فيه، إما أن يكون رأيا يستند إلی طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلی طائفة، بل يكون متعارفا فی الناس كلهم قبوله، و قد مرنوا عليه، فهم لا يحلّونه محلّ الشك، و إن كان منه ما إذا اعتبره المميّز، و جعل نفسه كأنه حصل فی العالم دفعة و هو مميز، و لم يعوّد شيئا و لم يؤدّب و لم يلتفت إلی حاكم غير العقل، و لم ينفعل عن الحياء و الخجل، فيكون حكمه خلقيا لا عقليا؛ و لم ينظر إلی موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة؛ و اعرض عن الاستقراء أيضا فيكون بوسط؛ و لم يلتفت إلی أن هل ينتقض عليه بشیء.

فإذا فعل هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك كقولهم: إن العدل جميل و إن الظلم قبيح، و إن شكر المنعم واجب فإن هذه مشهورات مقبولة، و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج فی أن يصير يقينا إلی حجة، و منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفطن له الجمهور. و لا يبعد أن يكون فی المشهورات كاذب. و السبب فی اعتقاد المشهورات أخذ ما تقدمنا بالاحتراز عنه عند تمثيلها فی الذهن للامتحان و هذه هی المشهورات المطلقة. و أما التی تستند إلی طائفة فمثل ما يستند إلی أمة و إلی أرباب صناعة و تسمی مشهورات محدودة. و مثل ما يستند إلی واحد أو اثنين أو عدد محصور يوثق به و يخصّ باسم المقبولات.

العقل العملی، ص: ۱۲۱

و اعلم أن جميع الأوليات أيضا مشهورة و لا ينعكس »....

و يقول «۱» فى (الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الكتاب المزبور): «و كذلك القياس على كل واحد من نسبة ما بين حدين حدين. إن كانت محتاجة إلى وسط و مشكلة غريبة، فلا بد من أن تنتهى إلى مبادىء و أصول موضوعة موجبة أو سالبة لا محالة، لا وسط لها على الاطلاق، أو فى ذلك العلم. و المبرهن يأخذ المقدمات الأولى على أنها لا وسط لها، على أحد الوجهين المذكورين، و ينحل آخره إلى ما لا وسط له مطلقا، و إن لم يكن فى ذلك العلم.

و الذين يقيسون: إما على الظن- و هم الخطابيون- أو على الرأى المشهور- و هم الجدليون- فليس يجب أن ينتهى تحليل قياسهم إلى مقدمات غير ذوات وسط فى الحقيقة. بل إذا انتهت إلى المشهورات التى يراها الجمهور، أو المقبولات التى يراها فريق، كان القياس قياسا فى بابه، و إن كانت المقدمات الأولى ليست غير ذوات وسط فى أنفسها، بل لها وسط فى اعتبار التحقيق مثل أن العدل جميل و الظلم قبيح، فإنه مأخوذ فى الجدل على أنه لا- وسط له. و فى العلوم يطلب لذلك وسط و ربما طلب أيضا فى الجدل على نحو ما يخاطب به سقراط تراسوماخوس. و ربما كان المشهور لا وسط له- لا لأنه بيّن بنفسه و فى حقيقته- بل لأنه كاذب مثل أن اللذة خير و سعادة.

فتحليل القياسات الجدلية يجب أن يكون إلى المشهورات، و تحليل البرهانية يجب أن يكون إلى البرهانيات».

أقول: يفيد كلامه أن بعض المشهورات لا كلها، ليس بضرورى يقينى بقضاء العقل الضرورى بدليل أنّا فى الفرض المزبور فى كلامه يمكن أن نشك فيها، و هذا التجريد فى الفرض شبيه ما استدل هو به فى طبيعيات الإشارات على وجود النفس،

العقل العملى، ص: ۱۲۲

و لكن هذه الحجة معارضة بما ذكر الأوائل و المتأخرون من قضاء الوجدان و الفطرة فى الفرض المزبور بقبح الظلم و منافرته للقوة النطقية. و لكنه مع ذلك قرّر بإمكان كونها صادقة بقيام الحجة و الوسط البرهانى عليها سواء أ كان ظاهرا لدى الجمهور أو دقيقا خفيا عنهم. و كذلك نفى استبعاد وجود البعض الكاذب فيها. و أما كون المقدمة ذا وسط فلا يلازم نظريتها و عدم بداهتها إذا كان الوسط من قبيل المعلومات التى قياساتها معها كالفطريات.

و يقول «۱» فى (الفصل الثانى من المقالة الأولى فى مرتبة كتاب البرهان): «لأن مدار الجدل إنما هو على القياس و الاستقراء، و من كل واحد منهما: برهانى و غير برهانى. و القياسات البرهانية الأولى هى المؤلفة من مقدمات محسوسة و مجرّبة و أولية، أو أولية القياس كما ستقف عليه و الاستقراءات البرهانية هى المستوفية المذكورة. فأما القياس الجدلى فهو من المقدمات المشهورة، و استقراؤه من المستوفية بحسب الظاهر أو بحسب الدعوى، و كل مقدمة محسوسة أو مجرّبة أو أولية فإنها مشهورة و فى حكمها، و لا ينعكس و كل استقراء حقيقى فهو أيضا استقراء بحسب الظاهر، و لا- ينعكس و ليس كل ما أورد فى الجدل فهو شىء بعيد عن البرهان، بل كثير من المواد البرهانية مذكورة فى الجدل، لكنها لم تؤخذ من حيث هى صادقة بوسط أو بلا وسط، بل من حيث هى مشهورة و لو أخذت من حيث هى صادقة لم يرض بمشهورات غير صادقة فالمادة الجدلية الأولى أعم من المادة البرهانية الأولى».

أقول: فيتضح من هذا الكلام أن كلامه السابق ليس لنفى كون القضايا المشهورة- فى الحسن و القبح- مواد برهانية، بل كلامه السابق لنفى بداهتها و ضروريتها، البعض منها خاصة لا نفى بداهة و ضرورية الكل فليس هو بنحو عموم السلب.

العقل العملى، ص: ۱۲۳

و يقول «۱» فى (كتاب الجدل)- (المقالة الأولى الفصل الرابع): «و ليس من شرط المشهور و المتسلم أن يكون لا محالة صادقا، بل كثيرا ما يسلم الباطل، و كثيرا ما يشتهر ما هو كذب، و كثيرا أيضا ما يشتهر ما هو حق مطلق، و كثيرا ما يكون الحق غير بيّن بنفسه فى اعتبار البيان العقلى الأول، و يكون مشهورا و ليس يتفق أن لا تقع الشهرة إلا لما هو أكثرى الصدق كأن الكاذب أو متساوى الصدق، أو الحق الصريح لا يكون مشتهرا...

و يقول «۲ ...»: «كـأن المحمودات و الذائعـة أمور سـهلة التصور، و كأن سـهولة التصـديق تتبع فى أكثر الأمر سـهولة التصور، و كأن صعوبة التصور توجب صعوبة التصديق، فكان صعب التصديق بعيدا عن الشهرة، حتى لو كان الشىء مشهورا.

فتكلف تعويض العبـارة عنه أورثه ذلك سوء الفهم، و أورث سوء الفهم نفور الطبع إباء التصـديق فكأن التصـديق و الحمـد زايلانه. و ذلك لأن الحق حق بنفسه، و المشـهور يكتسب الشـهرة الأحوال تقرن به، منها سـهولة انجـذاب النفس ليه، فإن المنجذب إليه بسـهولة يعرضه ذلـك لسـرعة تسـليمه، و كـان الإنسـان الحسن البيان اقرب إلى أن نسـلم له ما يقوله من غيره، و إن تشاركا فى القول. كما أن الموثوق به و المحتشم، و المحبوب، يسـلم له الشىء الذى لو طالب بتسليمه غيره ممن يقابله، عووق و مونع، فإن التسليم و الشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة، بل على حسب مناسبتهما للأذهان، و بحسب أصناف التخيل من الإنسان.

فمن المشـهورات ما يكون السبب فى شـهرته تعلق المصـلحة العامـة به، و إجماع أرباب الملل عليه، قـد رآه متقـدموهم و متأخروهم، حتى أنها تبقى فى الناس غير مستندة

العقل العملى، ص: ۱۲۴

إلى أحد و تصير شريعة غير مكتوبة، و تجرى عليها التربية و التأديب، مثل قولهم: العدل يجب فعله و الكذب لا يجب قوله.

و منها ما يكون السبب فيه الاستقراء. و منها ما يحمل عليه الحياء و الخجل و الرحمة و الحشمة و منها: ما يحمل عليه مشاكلته بالحق، و مخالفته إيّاه بما لا يحس به الجمهور».

إمكان البرهان على الحسن و القبح ...: ص: ۱۲۴

و يقول «۱» فى (الفصل الرابع من المقالة الأولى من كتاب النفس) فى تبيين أن اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها: «إن أول أقسام أفعال النفس ثلاثـة: أفعال يشترك فيها الحيوان و النبات كالتغذية و التربية و التوليد، و أفعال تشترك فيها الحيوانات أكثرها أو جلّها و لاـ حظّ فيهـا للنبـات مثل الإحساس و التخيل و الحركـة الإراديـة، و أفعال تختص بالناس مثل تصور المعقولات و اسـتنباط الصـنائع و الرويّة فى الكائنات و التفرقة بين الجميل و القبيح».

و فى «۲» (الفصل الخامس من المقالة المزبورة): «و الثالث النفس الإنسانية، و هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنـة بالاختيار الفكرى و الاسـتنباط بالرأى، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية ... و أما (النفس الناطقة الإنسانية) فتنقسم قواهـا إلى قوة عاملـة و قوة عالمـة. و كـل واحـدة من القوتين تسـمى عقلاـ بـاشتراك الاـسم أو تشابهه. فالعاملـة قوة هى مبـدأ محرك لبـدن الإنسـان إلى الأفاعيـل الجزئيـة الخاصـة بالرويّة على مقتضـى آراء تخصـها اصـطلاحية، و لهـا اعتبـار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية و اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة و المتوهمة، و اعتبار بالقياس إلى نفسها.

العقل العملى، ص: ۱۲۵

فاعتبارهـا بحسب القيـاس إلى القوة الحيوانيـة النزوعيـة هو القبيـل الـذى تحـدث منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهيأ بها لسـرعة فعل و انفعال مثل الخجل و الحياء و الضحك و البكاء، و ما أشبه ذلك.

و اعتبارها الـذى بحسب القياس إلى القوة الحيوانيـة المتخيلـة و المتوهمـة هو القبيل الذى تنحاز إليه إذا اشـتغلت باسـتنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة، و اسـتنباط الصـناعات الإنسانية، و اعتبارها الذى بحسب القياس إلى نفسـها هو القبيل الذى تتولد فيه بين العقل العملى و العقل النظرى الآراء التى تتعلق بالأعمال و تستفيض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشـبه ذلك من المقـدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المحضة فى كتب المنطق و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت فى كتب المنطق.

و هـذه (القوة) يجب أن تتسـلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التى نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة،

بل تنفعل تلک عنها و تکون مقموعة دونها، لئلا تحدث فیها عن البدن هیئات انقیادیة مستفادة من الأمور الطبیعیة، و هی التی تسمی أخلاقا رذیلیة، بل یجب أن تکون غیر منفعلة البتة و غیر منقادة، بل متسلطة، فتکون لها أخلاق فضیلیة و قد یجوز أن تنسب الأخلاق إلی القوی البدنیة أیضا، و لکن إن کانت هی الغالبة، تکون لها هیئة فعلیة، و لهذا العقل هیئة انفعالیة. و تسمی کل هیئة خلقا فیکون شیء واحد یحدث منه خلق فی هذا و خلق فی ذلک و إن کانت هی المغلوبة تکون لها هیئة انفعالیة، و لذلک هیئة فعلیة غیر غریبة، فیکون ذلک أیضا هیئتین و خلقین، أو یکون الخلق واحدا له نسبتان. و إنما کانت الأخلاق التی فینا منسوبة إلی هذه القوة لأن النفس الإنسانیة کما یظهر من بعد جوهر واحد، و له نسبة و قیاس إلی جنبتین: جنبة هی تحته، و جنبة هی فوقه، و له بحسب کل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة

العقل العملی، ص: ۱۲۶

بینه و بین تلک الجنبة. فهذه القوة العملیة هی القوة التی له لأجل العلاقة إلی الجنبة التی دونه و هو البدن و سیاسته.

و أما (القوة النظریة) فهی القوة التی له لأجل العلاقة إلی الجنبة التی فوقه لینفعل و یستفید منها و یقبل عنها. فکأن للنفس منا وجهین، وجه إلی البدن، و یجب أن یکون هذا الوجه غیر قابل البتة أثرا من جنس مقتضی طبیعة البدن، و وجه إلی المبادیء العالیة. و یجب أن یکون هذا الوجه دائم القبول عما هناک و التأثر منه. فمن الجهة السفلیة تتولد الأخلاق. و من الجهة الفوقانیة تتولد العلوم، فهذه هی القوة العملیة». ثم ذکر مراتب القوة النظریة العقل الهیولانی و العقل بالملکة و العقل بالفعل، و العقل المستفاد. و حینئذ تکون القوة الإنسانیة قد تشبهت بالمبادیء الأولیة للوجود کله.

ثم قال: «فاعتبر الآن و انظر إلی حال هذه القوی کیف یرأس بعضها بعضا و کیف یخدم بعضها بعضا، فإنک تجد العقل المستفاد رئیسا و یخدمه الکل و هو الغایة القصوی، ثم العقل بالفعل یخدمه العقل بالملکة، و العقل الهیولانی بما فیه من الاستعداد یخدم العقل بالملکة، ثم العقل العملی یخدم جمیع هذه. لأن العلاقة البدنیة کما سیتضح بعد لأجل تکمیل العقل النظری و تزکیته و تطهیره، و العقل العملی هو مدبر تلک العلاقة، ثم العقل العملی یخدمه الوهم، و الوهم تخدمه قوتان: قوة بعده و قوة قبله. فالقوة التی بعده هی القوة التی تحفظ ما أداه الوهم إلیها أی الذاکرة، و القوة التی قبله هی جمیع القوی الحیوانیة. ثم المتخیلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذین، فالقوة النزوعیة تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها علی التحریک نوعا من البحث، و القوة الخیالیة تخدمها بعرضها الصور المخزونة فیها المهیأة لقبول الترکیب و التفصیل، ثم هذان رئیسان لطائفتین، أما القوة الخیالیة فتخدمها فنطاسیا، و فنطاسیا تخدمها الحواس الخمس. و أما القوة النزوعیة فتخدمها الشهوة و الغضب، و الشهوة و الغضب تخدمهما القوة المحرکة فی العضل، فههنا تفنی القوی الحیوانیة».

العقل العملی، ص: ۱۲۷

بعض قضایا الحسن و القبح بدیهیة ...: ص: ۱۲۷

أقول: ما ذکره فی الفصل الخامس هذا یعطی:

أولا: إن مبادیء آراء العقل العملی هی من الآراء و القضایا المکتسبة من العقل النظری، بل یلوح من کلامه تارة أخری أن العقلین قوة واحدة نسبتها إلی ما فوق أی المبادیء العالیة فی الوجود، هی الإنفعال فتتولد العلوم و نسبتها إلی ما تحت هی التسلط و التأثیر فتتولد الأخلاق. و حینئذ لا تکون مبادیء آراء العقل العملی مشهورة غیر مبرهنة.

ثانیا: کما أن الخدمة من العقل العملی النظری التی ذکرها مقتضاها فی الجملة ذلک و أن أوائل الآراء فی العقل العملی لا بد أن تکون أولیة و ضروریة، و بعبارة أخری رئاسة القوة النظریة لبقیة القوی مع کونها قوة غیر عاملة بل قوة إدراکیة هو کون انقهار القوة العملیة لها بتوسط المدرکات الیقینیة الکلیة التی تدرکها.

ثالثا: أیضا ما ذکره من کون المقتضی الأولی: للقوة العملیة أن لا تکون قابلة للتأثر من القوی الطبیعیة و لا تنفعل عنها لئلا تحدث فیها هیئات انقیادیة تسمی أخلاقا رذیلیة بل تکون متسلطة فتکون لها أخلاق فضیلیة، مقتضاه فطریة آراء القوة العملیة فی الجملة.

رابعا: أیضا ما ذکر من أن العلاقة البدنیة هی لأجل تکمیل العقل النظری و تزکیته و تطهیره، و أن العقل العملی هو المدبر لهذه العلاقة مقتضاه دخالة العقل العملی و لو بنحو الأعداد و القابلیة- بسبب الأفعال المنبعثة من الآراء- فی صیرورة العقل الهیولانی عقلا مستفادا، و لازم ذلک أن تکون آراؤه بالجملة بمنزلة المبادیء الضروریة فی العقل الهیولانی و التی بها تتکثر معقولاته و یکتسب معقولات ثانویة.

خامسا: أیضا ما ذکره فی الفصل الرابع قبیل هذا الفصل من تقسیم الأفعال،

العقل العملی، ص: ۱۲۸

ثالثها الأفعال التی للإنسان من تصور المعقولات و استنباط الصنائع و الرویّة فی الکائنات و التفرقة بین الجمیل و القبیح، یقتضی أن التفرقة بین الجمیل و القبیح و درکهما فی الجملة من فطریات و أولیات النفس الإنسانیة کما کان تصور المعقولات فی الجملة کذلک. و هذا التقسیم هو الذی مضی فی کلام أرسطو و الفارابی و ذکرا أن القوة النظریة تدرک المعقولات و القوة العملیة أو النظریة الأخری کما جاء فی بعض تصریحاتهما- منها مهنی و منها مرویّة فکریة.

سادسا: (هو العمدة) إن لازم تقریره إمکان برهنة آراء العقل الذائعة المشهورة أن قضایاه محمولاتها و موضوعاتها ترجع إلی قضایا ضروریة و إلا فکیف سبیل البرهان علیها، فلا بد أن الجمیل و القبیح یکونان فی قضیة أولیة ضروریین لموضوع ما و من ثم یبرهن ثبوتهما لبقیة الموضوعات.

شواهد أخری علی ما تقدم معلولیة الاستکمال للاجتماع ...: ص: ۱۲۸

و یقول «۱» فی (الفصل الأول من المقالة الخامسة من الکتاب المزبور): «إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه لیست موجودة لسائر الحیوان. و أول ذلک أنه لما کان الإنسان فی وجوده المقصود فیه یجب أن یکون غیر مستغن فی بقائه عن المشارکة و لم یکن کسائر الحیوانات التی یقتصر کل واحد منها فی نظام معیشته علی نفسه و علی الموجودات فی الطبیعة له. و أما الإنسان الواحد فلو لم یکن فی الوجود إلا هو وحده و إلا الأمور الموجودة فی الطبیعة له لهلک أو لساءت معیشته أشد سوء، و ذلک لفضیلته و نقیصة سائر الحیوان علی ما ستعلمه فی مواضع أخری، بل الإنسان محتاج إلی أمور أزید مما فی الطبیعة. مثل الغذاء المعمول و اللباس المعمول و الموجود فی الطبیعة من الأغذیة- ما لم تدبر بالصناعات- فإنها لا تلائمه و لا تحسن معها معیشته. و الموجود فی الطبیعة من الأشیاء التی یمکن أن تلبس أیضا، فقد تحتاج أن

العقل العملی، ص: ۱۲۹

تجعل بهیئة و صفة حتی یمکنه أن یلبسها. و أما الحیوانات الأخری فإن لباس کل واحد معه فی الطباع، فلذلک یحتاج الإنسان أول شیء إلی الفلاحة و کذلک إلی صناعات أخری، لا یتمکن الإنسان الواحد من تحصیل کل ما یحتاج إلیه من ذلک بنفسه، بل بالمشارکة حتی یکون هذا یخبز لذاک، و ذاک ینسج لهذا، و هذا ینقل شیئا من بلاد غریبة إلی ذلک، و هذا یعطیه بإزاء ذلک شیئا من قریب...

...و الذی للإنسان (من خواص) فکثیر منه للضرورة الشخصیة، و کثیر لصلاح حال الشخص بعینه. و من خواص الإنسان أنه یتبع إدراکاته للأشیاء النادرة انفعال یسمی التعجب و یتبعه الضحک، و یتبع إدراکه للأشیاء المؤذیة انفعال یسمی الضجر و یتبعه البکاء. و یخصه فی المشارکة أن المصلحة تدعو إلی أن تکون فی جملة الأفعال التی من شأنه أن یفعلها أفعال لا ینبغی له أن یفعلها، فیعلّم ذلک صغیرا و ینشّأ علیه. و یکون قد تعود منذ صباه سماع أن تلک الأفعال ینبغی أن لا یفعلها، حتی صار هذا الاعتقاد له کالغریزی، و

أفعال أخرى بخلاف ذلك، و تسمى الأولى قبيحة، و الأخرى جميلة و ليس يكون للحيوانات الأخرى ذلك، فإن كانت الحيوانات الأخرى تترك أفعالا لها أن تفعلها مثل أن الأسد المعلّم لا يأكل صاحبه و لا يأكل ولده. فليس سبب ذلك اعتقادا فى النفس و رأيا، و لكن هيئة أخرى نفسانية، و هى أن كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه و بقاءه، و أن الشخص الذى يموّنه و يطعمه قد صار لذيذا له لأن كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع، فيكون المانع عن فرسه ليس اعتقادا، بل هيئة و عارضا نفسانيا آخر و ربما وقع لهذا العارض فى الجبلة و من الالهام الإلهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد البتة، بل على نوع تخيل بعض الإنسان لشىء نافع أو لذيذ و نفرته عنه إذا كان فى صورته ما ينفر عنه.

و الإنسان قد يتبع شعوره بشعور غيره أنه فعل شيئا من الأشياء التى قد أجمع على أنه لا ينبغى أن يفعلها انفعال نفسانى يسمى الخجل، و هذا أيضا من خواص الناس.

العقل العملى، ص: ۱۳۰

و قد يعرض للإنسان انفعال نفسانى بسبب ظنه أن أمرا فى المستقبل يكون مما يضره و يسمى الخوف و بإزائه الرجاء بخلاف الحيوانات فإنه فيها ضرب من الالهام و التخيل.

و يتصل بهذا الجنس ما للإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبلية أنه هل ينبغى له أن يفعلها أو لا ينبغى فيفعل ما يصح أن توجب رويته أن لا يفعله وقتا آخر أو فى هذا الوقت بدل ما روى. و لا يفعل ما يصح أن توجب رويته أن يفعل وقتا آخر أو فى هذا الوقت بدل ما روى. و سائر الحيوانات إنما يكون لها من الاعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

و أخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه و بيّناه. و التوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات العقلية، فهذه الأحوال و الأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان، و جلها يختص به الإنسان و إن كان بعضها بدنيا، و لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التى للإنسان التى ليست لسائر الحيوان، بل نقول: إن للإنسان تصرفا فى أمور جزئية و تصرفا فى أمور كلية و الأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا فى عمل، فإن من اعتقد اعتقادا كليا أن البيت كيف ينبغى أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا، فإن الأفعال تتناول أمورا جزئية و تصدر عن آراء جزئية، و ذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص بهذا دون ذلك و لنؤخر شرح هذا معولين على ما يأتيه فى الصناعة الحكمية فى آخر الفنون فتكون للإنسان إذا قوة تختص بالآراء الكلية، و قوة أخرى تختص بالرويّة فى الأمور الجزئية، فيما ينبغى أن يفعل و يترك مما ينفع و يضر، و مما هو جميل و قبيح و خير و شر، و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا فى أمر جزئى مستقبل من الأمور الممكنة، لأن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم. و ما مضى أيضا لا يروى فى إيجاده على أنه ماض. فإذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة

العقل العملى، ص: ۱۳۱

الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى فى الحيوانات، و تكون هذه القوة استمدادها من القوة التى على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى و تنتج فى الجزئيات.

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظرى، و هذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملى، و تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر فى الجزئيات، و تلك للواجب و الممتنع و الممكن و هذه للقبيح و الجميل و المباح. و مبادىء تلك من المقدمات الأولية و مبادىء هذه من المشهورات و المقبولات و المظنونات و التجربيات الواهية التى تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة. و لكل واحدة من هاتين القوتين رأى و ظن، فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به، و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثانى. و ليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحسن فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى، فيكون فى الإنسان حاكم حسى و حاكم من باب التخيل و همى و حاكم نظرى و حاكم عملى، و تكون المبادىء الباعثة لقوته

الاجماعیة علی تحریک الأعضاء و هما خیالیا و عقلا عملیا و شهوة و غضبا، و تکون للحیوانات الأخری ثلاثة من هذه.

و العقل العملی یحتاج فی أفعاله کلها إلی البدن و إلی القوة البدنیة، و أما العقل النظری فإن له حاجة ما إلی البدن و إلی قواه لکن لا دائما و من کل وجه، بل قد یستغنی بذاته. و لیس لا واحد منهما هو النفس الإنسانیة، بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوی. و هو کما تبین جوهر منفرد و له استعداد نحو أفعال بعضها لا یتم إلا بالآلات و بالإقبال علیها بالکلیة، و بعضها یحتاج فیه إلی الآلات حاجة ما، و بعضها لا یحتاج إلیها البتة. و هذا کله سنشرحه بعد. فجوهر النفس الإنسانیة مستعد لأن یستکمل نوعا من الاستکمال بذاته و مما هو فوقه لا یحتاج فیه إلی ما دونه، و هذا الاستعداد له هو بالشیء الذی یسمی العقل النظری، و مستعد لأن یتحرز عن آفات تعرض له من

العقل العملی، ص: ۱۳۲

المشارکة، کما سنشرحه فی موضعه، و أن یتصرف فی المشارکة تصرفا علی الوجه الذی یلیق به. و هذا الاستعداد له بقوة تسمی العقل العملی، و هی رئیسة القوی التی له جهة البدن.

و أما ما دون ذلک فهی قوی تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها و لمنفعة.

و الأخلاق تکون للنفس من جهة هذه القوة کما قد أشرنا إلیه فیما سلف. و لکل واحد من القوتین استعداد و کمال، فالاستعداد الصرف من کل واحدة منهما یسمی عقلا هیولانیا سواء أخذ نظریا أو عملیا. ثم بعد ذلک إنما یعرض لکل واحدة منهما أن تحصل لها المبادیء التی بها تکمل أفعالها، إما للعقل النظری فالمقدمات الأولیة و ما یجری معها، و إما للعملی فالمقدمات المشهورة و هیئات أخری. فحینئذ یکون کل واحد منهما عقلا بالملکة ثم یحصل لکل واحد منهما الکمال المکتسب».

أقول: المعانی المستخرجة من کلامه:

أولا: إن الاجتماع المدنی و المشارکة سبب مؤثر بالضرورة فی الاستکمال الإنسانی و لا تتم سببیته إلا بالنظم وفق تقنین معین توجب مراعاته حصول الغایة.

ثانیا: ما ذکرناه من الأمور الستة آنفا فی کلامه السابق علی هذا، تتأتّی فیه أیضا ثالثا: حوالة البحث فی الآراء الکلیة للعقل العملی، إلی صناعة الحکمة العملیة یدرجها فی البحث البرهانی.

رابعا: ما ذکره من خواص الإنسان و منها الرویّة الفکریة عن رأی یلحظ العاقبة، و بخلاف ذلک فی سائر الحیوانات فإنه استعداد مطبوع علی ضرب واحد وافق العاقبة أم لا، یفید أن الآراء المزبورة تکون دائما بوسط العلة الغائیة و هو مما یقبل المطابقة للواقع فیصدق أو عدمها فیکذب، و حینئذ تتصور الجهات الثلاث للقضیة من الوجوب و الامتناع و الإمکان. هذا مع کون الخیر و الشر الفلسفی من نفس النمط أیضا.

العقل العملی، ص: ۱۳۳

خامسا: ما ذکره من المراتب الأربعة للعقل العملی کما هو الحال فی النظری، و من أنها کمالات تکتسب فهل حصولها بمعارف و حقائق أم بقضایا واهیة غیر وثیقة.

(و لعل الوجه فی هذا التضارب هو ترسیمه لقوی النفس علی ما ذکره الأوائل مع إقحام رأیه المستجد من أنها قضایا غیر ضروریة جملة).

و یقول «۱» فی (الفصل الأول من المقالة الأولی من الإلهیات): «إن العلوم الفلسفیة، کما قد أشیر إلیه فی مواضع أخری من الکتب، تنقسم إلی النظریة و إلی العملیة. و قد أشیر إلی الفرق بینهما و ذکر أن النظریة هی التی نطلب فیها استکمال القوة النظریة من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلک بحصول العلم التصوری و التصدیقی بأمور لیست هی هی بأنها أعمالنا و أحوالنا، فتکون الغایة فیها حصول رأی و اعتقاد لیس رأیا و اعتقادا فی کیفیة عمل أو کیفیة مبدأ عمل من حیث هو مبدأ عمل.

و إن العملیة هی التی یطلب فیها أولا استکمال القوة النظریة بحصول العلم التصوری و التصدیقی بأمور هی هی بأنها أعمالنا، لیحصل منها ثانیا استکمال القوة العملیة بالأخلاق».

العنایة الإلهیة توازی الإرادة الحکیمة «۲» من الممکن ...: ص: ۱۳۳

و قال «۳» فی (الفصل السادس من المقالة التاسعة من الإلهیات)- (فی العنایة و بیان کیفیة دخول الشر فی القضاء الإلهی): «و خلیق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول فی الغایة، و لا شک أنه قد اتضح لک مما سلف منا بیانه أن العلل العالیة لا یجوز أن تکون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تکون بالجملة یهمّها شیء، و یدعوها داع و یعرض لها

العقل العملی، ص: ۱۳۴

إیثار. و لا- لک سبیل إلی أن تنکر الآثار العجیبة فی تکون العالم، و أجزاء السموات، و أجزاء الحیوان و النبات، مما لا یصدر ذلک اتفاقا، بل یقتضی تدبیرا ما، فیجب أن یعلم أن العنایة فی کون الأول عالما لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر، و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمکان، و راضیا به علی النحو المذکور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاما و خیرا علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضانا علی أتم تأدیة إلی النظام، بحسب الإمکان، فهذا هو معنی العنایة.

و اعلم أن الشر یقال علی وجوه: فیقال شر، لمثل النقص الذی هو الجهل و الضعف و التشویه فی الخلقة، و یقال: شر لما هو مثل الألم و الغم الذی یکون إدراک ما بسبب لا فقد سبب فقط. فإن السبب المنافی للخیر المانع لخیر، و الموجب لعدمه، ربما کان مباینا لا یدرکه المضرور، کالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلی أن یستکمل بالشمس ... و أما عدم کماله و سلامته فلیس شرا بالقیاس إلیه فقط، حتی یکون له وجود لیس هو به شرا، بل و لیس نفس وجوده إلا شرا فیه، و علی نحو کونه شرا، فإن العمل لا یجوز إلا أن یکون فی العین ... فالشر بالذات هو العدم و لا کل عدم، بل عدم مقتضی طباع الشیء من الکمالات الثابتة لنوعه و طبیعته، و الشر بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للکمال عن مستحقه، و لا خیر عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فلیس هو بشر حاصل، و لو کان له حصول ما لکان الشر العام. فکل شیء وجوده، علی کماله الأقصی، و لیس فیه ما بالقوة، فلا یلحقه الشر، و إنما الشر یلحق ما فی طباعه ما بالقوة، و ذلک لأجل المادة، و الشر یلحق المادة لأمر أول یعرض لها فی نفسها، و لأمر طاریء بعد ... و لیس الشر الحقیقی یعم أکثر الأشخاص نوعا من الشر. و اعلم أن الشر الذی هو بمعنی العدم، إما أن یکون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قریب من الواجب، و أما أن لا یکون شرا بحسب ذلک بل شرا بحسب الأمر الذی هو ممکن فی الأقل و لو وجد کان علی سبیل ما هو فضل من الکمالات التی بعد الکمالات الثانیة. و هو الذی استثنیناه.

العقل العملی، ص: ۱۳۵

و مع ذلک فإن وجود الشر فی الأشیاء ضرورة تابعة للحاجة إلی الخیر، فإن هذه العناصر لو لم تکن بحیث تتضاد و تنفعل عن الغالب، لم یمکن أن تکون عنها هذه الأنواع الشریفة ... فإفاضة الخیر لا توجب أن یترک الخیر الغالب لشر یندر، فیکون ترکه شرا من ذلک الشر، لأن عدم ما یمکن فی طباع المادة وجوده إذا کان عدمان شرا من عدم واحد، و لهذا ما یؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن یسلم حیا علی الموت بلا ألم. فلو ترک هذا القبیل من الخیر لکان یکون ذلک شرا فوق هذا الشر الکائن بإیجاده، و کان مقتضی العقل المحیط بکیفیة وجوب الترتیب فی نظام الخیر أن یعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشیاء وجودا مجوزا ما یقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن یفیض وجوده...

بل نقول من رأس: إن الشر یقال علی وجوه، فیقال شر للأفعال المذمومة، و یقال شر لمبادئها من الأخلاق، و یقال شر للآلام و الغموم و ما یشبهها، و یقال شر لنقصان کل شیء عن کماله و فقدانه ما من شأنه أن یکون له فکأن الآلام و الغموم، و إن کانت معانیها وجودیة لیست اعداما، فإنها تتبع الإعدام و النقصان، و الشر الذی هو فی الأفعال هو أیضا إنما هو بالقیاس إلی من یفقد کماله بوصول

ذلک إلیه مثل الظلم أو بالقیاس إلی ما یفقد من کمال یجب فی السیاسة الدینیة کالزنی، و کذلک الأخلاق إنما هی شرور بسبب صدور هذه عنها و هی مقارنة لإعدام النفس کمالات یجب أن تکون لها، و لا تجد شیئا مما یقال له شر من الأفعال إلا و هو کمال بالقیاس إلی سببه الفاعل له، و عسی إنما هو شر بالقیاس إلی السبب القابل له، أو بالقیاس إلی فاعل آخر یمنع عن فعله فی تلک المادة التی هو أولی بها من هذا الفعل، فالظلم یصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة و هی الغضبیة مثلا، و الغلبة هی کمالها، و لذلک خلقت من حیث هی غضبیة، یعنی أنها خلقت لتکون متوجهة إلی الغلبة، تطلبها و تفرح بها، فهذا الفعل بالقیاس إلیها خیر لها، و إن ضعفت عنه، فهو بالقیاس إلیها شر لها، و إنما هی شر

العقل العملی، ص: ۱۳۶

للمظلوم، أو للنفس «۱» النطقیة التی کمالها کسر هذه القوة و الاستیلاء علیها، فإن عجزت عنه کان شرا لها، و کذلک السبب الفاعل للآلام و الإحراق کالنار إذا أحرقت مثلا فإن الإحراق کمال النار، لکنه شر بالقیاس إلی من سلب سلامته بذلک، لفقدانه ما فقد... فما کان یحسن أن تترک المنافع الأکثریة و الدائمة لأغراض شریة أقلیة، فأریدت الخیرات الکائنة عن هذه الأشیاء إرادة أولیة علی الوجه الذی یصلح أن یقال:

إن اللّه تعالی یرید الأشیاء، و أرید الشر أیضا علی الوجه الذی بالعرض، إذ علم أنه یکون ضرورة فلم یعبأ به، فالخیر مقتضی بالذات و الشر مقتضی بالعرض و کل بقدر. و کذلک فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور، و تقصر عنها الکمالات فی أمور، لکنها یتم لها ما لا نسبة له کثیرا إلی ما یقصر عنها، فإذا کان کذلک فلیس من الحکمة الإلهیة أن تترک الخیرات الفائقة الدائمة، و الأکثریة لأجل شرور فی أمور شخصیة غیر دائمة ... فالکل إنما رتبت فیه القوی الفعالة و المنفعلة السماویة و الأرضیة الطبیعیة و النفسانیة، بحیث تؤدی إلی النظام الکلی مع استحالة أن تکون هی علی ما هی علیه و لا تؤدی إلی شرور فیلزم من أحوال العالم بعضها بالقیاس إلی بعض أن یحدث فی نفس ما صورة اعتقاد ردیء أو کفر أو شر آخر فی نفس أو بدن، بحیث لو لم یکن کذلک لم یکن النظام الکلی یثبت، فلم یعبأ و لم یلتفت إلی اللوازم الفاسدة التی تعرض بالضرورة. و قیل: خلقت هؤلاء للنار و لا أبالی، و خلقت هؤلاء للجنة و لا أبالی، و قیل: کل میسر لما خلق له».

أقول: إقحام مبحث العنایة فی محل بحثنا مع أن الأول من مباحث الحکمة النظریة و الإلهیات بالمعنی الأخص بحثنا فی الحسن و القبح و الحکمة العملیة لمکان الإرتباط الوثیق بین صفة العنایة التی یراد اثباتها للباریء و التی هی صدور الخیر و النظام الاتم الاکمل عن الباریء تعالی بارادته، و بین صدور الخیر عن الموجودات الفاعلة

العقل العملی، ص: ۱۳۷

بالإرادة الاختیاریة. و عند الحکماء الإرادة الکلیة للخلق و إن لم تکن معللة بغرض وراء الذات المقدسة، و لکن الإرادات الجزئیة حکمتها معللة بأغراض خلقیة کمالیة.

فمفردات البحث متعددة، حتی أن الفخر الرازی فی شرحه للإشارات اعترض علی ذکر الحکماء لذلک المبحث مع أنه مرتبط بمبحث الحسن و القبح العقلی الکلامی، و سیأتی کلامه و ما أجاب به الخواجه نصیر الدین الطوسی (قده) و غیره.

ففی هذا المبحث یتضح من کلامه:

أولا: إن الخیر و الشر و الذم و المدح و الکمال و النقص متساوقة الموارد. کما یلوح من المعنی الذی اتخذه للذم و المدح حدا و الذی تقدم فی کلمات الأولین.

ثانیا: جعل من مقتضیات العقل الأولیة و العقل المحیط أیضا ایثار و تجویز الخیر الکثیر مع الشر القلیل اللازم له، فی الفعل الإرادی.

ثالثا: إن استکمال أجزاء النظام التکوینی و حصول الأنواع الشریفة لم یکن لو لم یکن بینها التضاد و الانفعال عن الغالب الذی یلزم منه شرّ، و من ثمّ کان متعلقا للإرادة الإلهیة الحکیمة.

رابعا: كون الإرادة حكيمة هو ما إذا كان الفعل الصادر عنها منطو على خير و كمال ذاتا أو آثارا، أى يكون منشؤها عن رأى و قضية حقيقية موضوعها الفعل و محمولها الخير أو الشر و الكمال أو النقص و الحسن أو القبح و سواء أ كانت النسبة سلبية أم إيجابية.

لا عمل و لا شوق إلا بالعلم ...: ص: ۱۳۷

و يقول «۱» فى (الفصل السابع من المقالة التاسعة- فى المعاد):

«يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة و خيرا يخصها و أذى و شرا يخصها، مثاله

العقل العملى، ص: ۱۳۸

أن لذة الشهوة و خيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، و لذة الغضب الظفر، و لذة الوهم الرجاء، و لذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية.

و أذى كل واحد منها ما يضاده و يشترك كلها نوعا من الشركة فى أن الشعور بموافقتها و ملائمتها هو الخير و اللذة الخاصة بها، و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

و أيضا فإن هذه القوى، و إن اشتركت فى هذه المعانى فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة فالذى كماله أفضل و أتم، و الذى كماله أكثر، و الذى كماله أدوم، و الذى كماله أوصل إليه و أحصل له، و الذى هو فى نفسه أكمل فعلا و أفضل، و الذى هو فى نفسه أشد إدراكا، فاللذة التى له هى أبلغ و أوفر لا محالة، و هذا أصل.

و أيضا فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ما بحيث يعلم أنه كائن و لذيذ و لا يتصور كيفيته و لا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل، و ما لم يشعر به لم يشتق إليه و لم ينزع نحوه. مثل العنين فإنه متحقق أن للجماع لذة لكنه لا يشتهيه و لا يحن نحوه الاشتهاء و الحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى كما يشتهى من يجرب من حيث يحصل به إدراك و إن كان مؤذيا، و بالجملة، فإنه لا يتخيله. و كذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، و الأصم عند الألحان المنتظمة، لهذا لا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى كما للحمار فى بطنه و فرجه، و أن المبادىء الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة و الغبطة، و إن رب العالمين ليس له فى سلطانه و خاصيته البهاء الذى له، و قوته غير المتناهية أمر فى غاية الفضيلة و الشرف و الطيب نجله عن أن نسميه لذة، و للحمار و البهائم حالة طيبة و لذيذة، كلا- بل أى نسبة تكون لما للعالية إلى هذه الخسيسة، و لكنا نتخيل هذا و نشاهده و لم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس، فحاله عنده كحال الأصم الذى لم يسمع قط، فى عدم تخيل اللذة اللحنية و هو متيقن لطيبها، و هذا أصل.

العقل العملى، ص: ۱۳۹

و أيضا فإن الكمال و الأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة و هناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه و تؤثر ضده عليه ... و هذا أصل.

و أيضا قد تكون القوة الدراكة ... بضد ما هو كمالها و لا تحس به و لا تنفر عنه حتى إذا زال العائق و رجعت إلى غريزتها تأذت به ...

فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن تنصرف إلى الغرض الذى نؤمه فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و النظام المعقول فى الكل و الخير الفائض فى الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها و قواها، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالما معقولا- موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق و الجمال الحق المطلق و متحدة به و منتقشة بمثاله و هيئته و منخرطة فى سلكه و صائرة من جوهره، فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى وجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال: أنه أفضل و أتم منها بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة و تماما و كثرة و سائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه (و كذلك لا نسبة فى الدوام و شدة الوصول و فى كمال المدرك) ... بل كيف يقاس هذا الإدراك

بـذلک الإدراک أو کیف تقاس هذه اللذة باللذة الحسـیة و البهیمیة و الغضبیة، و لکنا فی عالمنا و بدننا هذین و انغمارنا فی الرذائل لا نحس بتلک اللذة إذا حصل عندنا شیء من أسبابها کما أومأنا إلیه فی بعض ما قدمناه من الأصول و لذلک لا نطلبها و لا نحن إلیها. و أنـت تعلم إذا تـأملت عویصـا یهمـک و عرضت علیـک شـهوة و خیرت بین الظفرین استخففت بالشـهوة، إن کنت کریم النفس، و الأنفس العامیة أیضا فإنها تترک الشـهوات المعترضة و تؤثر الغرامات و الآلام الفادحة بسـبب افتضاح أو خجل أو تعییر أو سوء قالة. و هذه کلها أحوال عقلیة تؤثر هی و اضدادها علی المؤثرات الطبیعیة و یصبر لها

العقل العملی، ص: ۱۴۰

علی المکروهات الطبیعیـة فیعلم من ذلک أن الغایات العقلیة أکرم علی النفس من محقرات الأشـیاء فکیف فی الأمور البهیة العالیة! إلا أن النفس الخسیسة تحس بما یلحق المحقرات من الخیر و الشر، و لا تحس بما یلحق الأمور البهیة لما قیل من المعاذیر.

و أما إذا انفصـلنا عن البـدن، و کانت النفس منا تنبهت فی البـدن لکمالها الـذی هو معشوقها و لم تحصـله، و هی بالطبع نازعة إلیه إذ عقلت بالفعل أنه موجود. إلا أن اشـتغالها بالبـدن کما قلنا قد أنساها ذاتها و معشوقها ... فی الحقیقة عرض لها حینئذ من الألم لفقدانه کفاء ما یعرض من اللـذة التی أوحینا وجودها و دللنا علی عظم منزلتها، فیکون ذلک هو الشـقاوة و العقوبـة التی لا یعـدلها تفریق النار للاتصال و تبدیل الزمهریر للمزاج ...

فهذه هی السـعادة و تلک هی الشـقاوة، و تلک الشـقاوة لیست تکون لکل واحد من الناقصین، بل للذین اکتسبوا للقوة العقلیة التشوق إلی کمالها و ذلک عنـد ما یبرهن لهم أن من شأن النفس إدراک ماهیة الکل بکسب المجهول من المعلوم و الاسـتکمال بالفعل، فإن ذلـک لیس فیهـا بـالطبع الأول، و لا أیضا فی سائر القوی، بل شـعور أکثر القوی بکمالاتها إنما یحـدث بعـد أسـباب. و أما النفوس و القوی الساذجـة الصـرفة، فکأنها هیولی موضوعـة لم تکتسب البتـة هـذا الشوق، لأن هـذا الشوق إنما یحدث حدوثا و ینطبع فی جوهر النفس إذا برهن للقوة النفسانیـة أن ههنا أمورا یکتسب العلم بها بالحـدود الوسـطی علی ما علمت. و أما قبل ذلک فلا یکون، لأن هذا الشوق یتبع رأیا، إذ کل شوق یتبع رأیا، و لیس هذا الرأی للنفس رأیا أولیا بل رأیا مکتسـبا. فهؤلاء إذا اکتسـبوا هذا الرأی، لزم النفس ضرورة هذا الشوق، و إذا فارقت و لم یحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت فی هذا النوع من الشقاء الأبدی.

و نقول أیضا: إن هذه السعادة الحقیقیة لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملی من النفس و لنقدم لذلک مقدمة.

العقل العملی، ص: ۱۴۱

...فنقول: إن الخلق هو ملکـة یصـدر بهـا من النفس أفعـال ما بسـهولة من غیر تقـدم رویّـة، و قـد أمر فی کتب الأخلاق بأن یسـتعمل التوسـط بین الخلقین الضـدین لا بأن نفعل أفعال التوسط دون أن تحصل ملکـة التوسط، بل أن تحصل التوسط، و ملکـة التوسط کأنها موجودة للقوة الناطقة و القوی الحیوانیة معا.

أما القوی الحیوانیة فبأن تحل فیها هیئة الإذعان، و أما القوة الناطقة فبأن تحصل فیها هیئة الاسـتعلاء و الانفعال، کما أن ملکة الافراط و التفریط موجودة للقوة الناطقة و للقوی الحیوانیة معا».

أقول: مـا فی کلامه ما یلی- و هـذا بعـد وضوح أن أکثر المقـدمات التی أقامها فی الـدلیل علی المعاد العقلی هی من مسائل الحکمة العملیة-:

أولا: إن الشوق فی القوة العاملة یتبع و یحدث لوجود الرأی فی القوة الناطقة و إن هذا الرأی إذا برهن لزمه الشوق ضرورة.

ثانیا: اسـتدل بالقبـح لإثبات حـدوث الشوق لما هو أکمل و أتم و أفضل دون ما هو انقص و أقصـر و أخس، و إن عـدم الشوق للأول إنما هو لعدم الشعور و الإدراک له لغفلة أو جهل و نحوهما.

ثالثا: إن الغایات العقلیـة أکرم و أشوق عنـد النفس من الطبیعیـة و الحقیرة، إذا ما أدرکتها و هذا مشـهود فی الأنفس العامیة فضـلا عن التی هی أشرف، و هذا من الحالة العقلیة أی الشوق التابع للرأی العقلی.

رابعا: إن السعادة هی اللذة الحاصلة لحصول الکمال المدرک و الشقاوة هی الألم الحاصل لفقدانه و حصول ما هو ضده، فالعقلیة منها بالنسبة لکمال القوة الناطقة و ما دونها بالنسبة لکمال بقیة القوی.

و إن الأولی لا تتم إلا بانفعال سائر القوة عند الناطقة و ذلک بتوسط الآراء.

العقل العملی، ص: ۱۴۲

العنایة الإلهیة توجب العقوبة علی القبائح و المثوبة علی المحاسن ...: ص: ۱۴۲

و قال «۱» فی (الفصل الأول من المقالة العاشرة- و الذی عقده لأمور منها الدعوات المستجابة و العقوبات السماویة-): «و نسبة التضرع إلی استدعاء هذه القوة (السماویة) نسبة التفکر إلی استدعاء البیان، و کل یفیض من فوق. و لیس هذا یتبع التصورات السماویة، بل الأول الحق یعلم جمیع ذلک علی الوجه الذی قلنا: إنه یلیق به و من عنده یبتدیء کون ما یکون، و لکن بالتوسط، و علی ذلک علمه فبسبب هذه الأمور ما «۲» ینتفع بالدعوات و القرابین و خصوصا فی أمر الاستسقاء و فی أمور أخری؛ و لهذا یجب أن یخاف المکافآت عی الشر و یتوقع المکافآت علی الخیر؛ فإن فی ثبوت حقیة ذلک مزجرة عن الشر، و ثبوت حقیة ذلک یکون بظهور آیاته، و آیاته هی وجود جزئیاته، و هذه الحال معقولة عند المبادیء، فیجب أن یکون لها وجود، فإن لم یوجد فهناک شر و سبب لا ندرکه، أو سبب آخر یعاوقه؛ و ذلک أولی بالوجود من هذا، و وجود ذلک و وجود هذا معا من المحال؛ و إذا شئت أن تعلم أن الأمور التی عقلت نافعة مؤدیة إلی المصالح قد أوجدت فی الطبیعة علی النحو من الایجاد الذی علمته و تحققته فتأمل حال منافع الأعضاء فی الحیوانات و النباتات، و أن کل واحد کیف خلق. و لیس هناک البتة سبب طبیعی، بل مبدؤه لا محالة من العنایة علی الوجه الذی علمت العنایة. فکذلک یصدق بوجود هذه المعانی؛ فإنها متعلقة بالعنایة علی الوجه الذی علمت العنایة تعلق تلک.

و اعلم أن أکثر ما یقرّ به الجمهور و یفزع إلیه، و یقول به، فهو حق و إنما یدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفه جهلا منهم بعلله و أسبابه، و قد عملنا فی هذا الباب کتاب (البر و الإثم) فتأمل شرح هذه الأمور من هناک و صدّق بما یحکی من العقوبات الإلهیة

العقل العملی، ص: ۱۴۳

النازلة علی مدن فاسدة، و أشخاص ظالمة؛ و انظر أن الحق کیف ینصر؛ و اعلم أن السبب فی الدعاء منا أیضا و فی الصدقة و غیر ذلک و کذلک حدوث الظلم و الإثم إنما یکون من هناک فإن مبادیء جمیع هذه الأمور تنتهی إلی الطبیعة و الإرادة و الاتفاق، و الطبیعة مبدؤها من هناک، و الإرادات التی لنا کائنة بعد ما لم تکن، و کل کائن بعدما لم یکن فله علة، و کل إرادة لنا فلها علة، و علة تلک الإرادة لیست إرادة متسلسلة فی ذلک إلی غیر النهایة، بل أمور تعرض من خارج، أرضیة و سماویة؛ و الأرضیة تنتهی إلی السماویة، و اجتماع ذلک کله یوجب وجود الإرادة.

و أما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه، فإذا حللت الأمور کلها استندت إلی مبادیء إیجابها، تنزل من عند اللّه تعالی».

أقول: حاصله:

أولا- إن من العنایة الإلهیة، التی سبق الکلام عنها، المکافأة علی الخیر و الشر بظهور الآیات و هی الوجودات الجزئیة. و هذا یفید واقعیة کل منهما.

ثانیا: إن الزجر عن الشر و الحثّ علی الخیر من الغایات الکمالیة فی نظام الوجود الأتم.

ثالثا: إن أکثر ما یذعن به الجمهور من القضایا فی باب الخیر و الشر و الظلم و العدل و آثارهما، حق.

العنایة الإلهیة توجب الشریعة و السنن ...: ص: ۱۴۳

و قال «۱» فی (الفصل الثانی من المقالـة المزبورة- فی اثبات النبوة و کیفیـة دعوة النبی إلی اللّه تعالی و المعاد إلیه-): «إنه من المعلوم أن الإنسان یفارق سائر الحیوانات بأنه لا یحسن معیشته لو انفرد وحده شخصا واحدا یتولی تدبیره أمره من غیر شریک

العقل العملی، ص: ۱۴۴

یعـاونه علی ضـروریات حاجـاته، و أن لاـ بـد من أن یکون الإنسـان مکفیـا بـآخر من نوعه یکون ذلک الآخر أیضا مکفیا به و بنظیره، فیکون مثلا هـذا یبقل لـذلک، و ذاک یخبز لهذا، و هذا یخیط لآخر، و الآخر یتخذ الإبرة لهذا، حتی إذا اجتمعوا کان أمرهم مکفیا. و لهـذا ما اضـطروا إلی عقـد المـدن و الاجتماعات فمن کان منهم غیر محتاط فی عقـد مـدینته علی شـرائط المدینـة و قد وقع منه و من شرکائه الاقتصار علی اجتماع فقط فإنه یتحیل علی جنس بعیـد الشـبه من الناس و عادم لکمالات الناس، و مع ذلک فلا بـد لأمثاله من اجتماع و من تشبه بالمدنیین. فإذا کان هذا ظاهرا فلا بد فی وجود الإنسان و بقائه من مشارکته، و لا تتم المشارکة إلا بمعاملة، کما لا بد فی ذلک من سائر الأسباب التی تکون له، و لا بد فی المعاملة من سنة و عدل، و لا بد للسنة و العدل من سانّ و معدّل، و لا بد من أن یکون هذا بحیث یجوز أن یخاطب الناس و یلزمهم السـنة. و لا بـد من أن یکون هـذا إنسانا، و لا یجوز أن یترک الناس و آراءهم فی ذلک فیختلفون و یری کل منهم ما له عـدلا، و ما علیه ظلما؛ فالحاجـة إلی هذا الإنسان فی أن یبقی نوع الإنسان و یتحصل وجوده أشـد من الحاجـة إلی انبـات الشـعر علی الأشـفار و علی الحـاجبین، و تقعیر الإخمص من القـدمین، و أشـیاء أخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء، بل أکثر مالها أنها تنفع فی البقاء، و وجود الإنسان الصالح لأن یسنّ و یعدل ممکن کما سلف منا ذکره.

فلا یجوز أن تکون العنایـة الأولی تقتضـی تلک المنافع و لا تقتضـی هـذه التی هی أسّـها، و لا أن یکون المبدأ الأول و الملائکة بعده یعلم ذلـک و لاـ یعلم هـذا، و لا أن یکون ما یعلمه فی نظام الخیر الممکن وجوده الضـروری حصوله لتمهیـد نظام الخیر لا یوجـد؛ بل کیف یجوز أن لاـ یوجـد و مـا هو متعلق بوجوده مبنی علی وجوده موجود؟ فواجب إذن أن یوجـد نـبی، و واجب أن یکون إنسانـا، و واجب أن تکون له خصوصـیة لیست لسائر الناس حتی یستشـعر الناس فیه أمرا لا یوجـد لهم، فیتمیز به منهم، فتکون له المعجزات التی أخبرنا بها، و هذا الإنسان إذا وجد یجب أن یسنّ للناس فی أمورهم سننا

العقل العملی، ص: ۱۴۵

بإذن اللّه تعالی و أمره و وحیه و إنزاله الروح المقدس علیه، و یکون الأصل الأول فیما یسـنه تعریفه إیّاهم أن لهم صانعا واحدا قادرا و أنّه عـالم بالسـر و العلانیـة، و أن من حقه أن یطـاع أمره؛ فـإنه یجب أن یکـون الأـمر لمن له الخلق، و أنه قـد أعـدّ لمن أطـاعه المعـاد المسعد، و لمن عصاه المعاد المشقی، حتی یتلقی الجمهور رسمه المنزل علی لسانه من الإله و الملائکة بالسمع و الطاعة.

و کذلک یجب أن یقرّر عندهم أمر المعاد علی وجه یتصورون کیفیته، و تسـکن إلیه نفوسـهم، و یضرب للسعادة و الشقاوة أمثالا مما یفهمونه و یتصورونه. و أمـا الحق فی ذلـک فلا یلوّح لهم منه إلا أمرا مجملا و هو أن ذلک شـیء لا عین رأته و لا أذن سـمعته، و أن هناک من اللذة ما هو ملک عظیم و من الألم ما هو عذاب مقیم.

و اعلم أن اللّه تعالی یعلم أن وجه الخیر فی هذا، فیجب أن یوجد معلوم اللّه تعالی علی وجهه علی ما علمت».

و ذکر «۱» فی (الفصـل الثـالث العبـادات و منفعتهـا فی الـدنیا و الآـخرة) و ذکر أن مـا مفاده أهم منافعها اسـتمرار الناس علی معرفتهم بالصانع و المعاد، و حسم سـبب وقوع النسـیان و ذکر غیر ذلک من المنافع. و أمّا منفعتها للخاصـة فأکثر منفعـة هـذه الأشـیاء إیّاهم فی المعـاد، و السـعادة فی الآـخرة المکتسـبة بتنزیه النفس، و الـذی یحصـل بأخلاق و ملکات تکتسب بأفعال من شأنها صـرف النفس عن البـدن و الحس و تذکیرها بالعوالم العلویة، فإن دام هذا الفعل من الإنسان اسـتفاد ملکة التفات إلی جهة الحق و إعراض عن الباطل، و صار شدیـد الاسـتعداد للتخلص إلی السـعادة بعـد المفارقـة البدنیة. و هذه الأفعال لو فعلها فاعل و لم یعتقد أنها فریضة من عند اللّه، و کـان مع اعتقـاده ذلـک یلزم فی کـل فعـل أن یتـذکر اللّه و یعرض عن غیره، لکـان جـدیرا بأن یفوز من هـذا الزکاء بحظ، فکیف إذا استعملها من یعلم أن النبی من عند اللّه تعالی و بإرسال اللّه تعالی، و واجب فی

العقل العملی، ص: ۱۴۶

الحکمة الإلهیة إرساله و أن جمیع ما یسنه فإنّما هو مما وجب من عند اللّه أن یسنه. و أن جمیع ما یسنه عمّا عند اللّه تعالی. فالنبی فرض علیه من عند اللّه أن یفرض عباداته، و تکون الفائدة فی العبادات للعابدین فیما یبقی به فیهم السنة و الشریعة التی هی أسباب وجودهم، و فیما یقربهم عند المعاد من اللّه زلفی بزکائهم، ثم هذا الإنسان هو الملیء بتدبیر أحوال الناس علی ما تنتظم به أسباب معایشهم و مصالح معادهم، و هو إنسان متمیز عن سائر الناس بتألهه.

و ذکر فی (الفصل «۱» الرابع عقد المدینة و عقد البیت و هو النکاح و السنن الکلیة فی ذلک): سرد فیه بتفصیل فلسفة الأحکام الدینیة و عللها و مصالحها و منافعها، سواء فی باب المعاملات و النکاح و الطلاق و الجنایات و غیرها و أنها معدودة فی الخیرات البشریة.

وجوب نصب الإمام فی العنایة الإلهیة ...: ص: ۱۴۶

و ذکر فی (الفصل الخامس فی الخلیفة و الإمام و وجوب طاعتهما، و الإشارة إلی السیاسات و المعاملات و الأخلاق) «۲»: إنّه یجب أن یفرض السانّ طاعة من یخلفه، و أن الاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلک لا یؤدی إلی التشعب و التشاغب و الاختلاف، و أن تتوفر فیه أصالة العقل و أنه یستقل بالسیاسة و حاصلة عنده الأخلاق الشریفة من الشجاعة و العفة و حسن التدبیر و أن یعرف الشریعة حتی لا أعرف منه.

و یجب أن یسنّ السانّ علیه أنهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوی و المیل، أو اجمعوا علی غیر من وجد الفضل فیه و الاستحقاق له فقد کفروا باللّه».

ثم أخذ یعدد تدبیر الحاکم و أعماله و سیاساته فی مختلف المجالات و الموارد

العقل العملی، ص: ۱۴۷

و أنه یقیم الشریعة و السنة النازلة من اللّه تعالی. ثم ذکر بقیة السنة التی لا بد للسانّ أن یسنها فی الأخلاق و العادات التی تدعو إلی العدالة و هی الوساطة. و أن رؤوس الفضائل عفة و حکمة و شجاعة، و مجموعها العدالة، و هی خارجة عن الفضیلة النظریة، و من اجتمعت له معها الحکمة النظریة فقد سعد، و من فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد أن یصیر ربا إنسانیا و کاد أن تحل عبادته بعد اللّه تعالی، و هو سلطان العالم الأرضی و خلیفة اللّه فیه.

أقول: عمدة ما تقدم من کلامه:

أولا: إن منهج البرهان العنایة الإلهیة یثبت به ضرورة النبوة و الشریعة فی نظام الخیر الأتم الأفضل الأکمل الصادر عن اللّه تعالی.

ثانیا: إن أول لابدیة و ضرورة تتألف و تنشأ منها بقیة اللابدیات و الضرورات فی سنن الاجتماع المدنی حاجة الإنسان فی وجوده و بقائه و کماله و استکماله إلی بنی نوعه، و أن تلک اللابدیة و الضرورة واقعیة حقیقیة لا أنها وهمیة تخیلیة فهی کالضرورة فی احتیاج المعلول بقاء و کمالا إلی الشرائط و المعدّات التی هی أجزاء علته.

ثالثا: إن الغایة للاجتماع المدنی هو کمالات الناس و الأفراد، و إن للوصول إلی تلک الغایة، غایات متوسطة التی هی حکمة السنن المتشعبة.

رابعا: إن العدالة هی تنظیم المشارکة فی عقد المدینة علی نحو یوصل إلی الغایة المزبورة.

خامسا: إن أفعال السنن لما لم یکن الشوق لإتیانها من الکل، و هی سبب کمالهم و وجودهم کان من الواجب فی الحکمة الإلهیة أن یلزمهم إیّاها، بتعریفهم أن الأمر لمن له الخلق و قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد و لمن عصاه المعاد المشقی، و أما المتأله فیستعملها بعلمه أن النبی من عند اللّه تعالی و بإرساله و أنه واجب فی الحکمة

العقل العملی، ص: ۱۴۸

الإلهیة إرساله و أن جمیع ما یسنه فهو مما وجب من عند اللّه أن یسنه و أن جمیع ما یسنه من عند اللّه تعالی.
سادسا: إن نصب الخلیفة بعد النبی المرسل لازم فی الحکمة و العنایة الإلهیة و إن اللازم اتصافه بالفضائل و الکمالات و من ثم الواجب طاعته.

استعانة العقل العملی بالنظری ...: ص: ۱۴۸

و قال فی کتاب «المبدأ و المعاد» «۱» فی الفصل الرابع من المقالة الثالثة «۲»: فی تکوّن الإنسان و قوی نفسه و تعریف العقل الهیولانی «فإذا امتزجت العناصر امتزاجا قریبا جدا من الاعتدال حدث الإنسان، و تجتمع فیه جمیع القوی النباتیة و الحیوانیة، و تزداد نفسا تسمی ناطقة. و لها قوتان: قوة مدرکة عالمة، و قوة محرمة عاملة.
و القوة المدرکة العالمة تختص بالکلیات الصرفة، و القوة المحرکة العاملة تختص بما من شأن الإنسان أن یعمله، فیستنبط الصناعات الإنسانیة و یعتقد القبیح و الجمیل فیما یفعل و یترک. کما أن النظریة تعتقد الحق و الباطل فیما تری. و لکل واحدة من القوتین ظن و عقد. و الظن ضعف فعل، و العقد قوة فعل.
و القوة العاملة متشبهة العادات، مرویة فی الصنایع، مختارة للخیر أو ما یظن خیرا فی العمل.
و لها الجربزة و الغباوة و الحکمة العملیة المتوسطة بینهما، و بالجملة جمیع الأفعال الإنسانیة، و تستعین کثیرا بالقوة النظریة، فیکون عند النظری الرأی الکلی و عند العملی الرأی الجزئی المعدّ نحو المعمول.
و أما القوة النظریة فلها مراتب...
العقل العملی، ص: ۱۴۹
و فی الفصل الخامس ذکر أن غایة کمال الإنسان أن یحصل لقوته النظریة العقل المستفاد و لقوته العملیة العدالة، و ههنا یختم الشرف فی عالم المعاد».

المعاصی و القبائح من الشرور ...: ص: ۱۴۹

و قال فی کتاب «۱» «التعلیقات» «۲»: «الخیر و الشر لیسا جنسین بالحقیقة فإنهما یختلفان و ذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة و بحسب إضافات، فإنه یشبه أن یکون ما یظنه أحد خیرا یظنه أحد لا خیرا، و کذلک الموافق و المخالف هما من اللوازم التی تلزم الأشیاء، و الراحة و الألم من الموافق و المخالف. و الموافق و المخالف لا یدخلان فی تقویم الموضوع لهما، و هما من مقولات کثیرة. و إذا کان شیء مرکبا من مقولتین فلا ینسب إلی أحدهما إذا تساویا فیه بل یجب أن یخترع له معقول».
«الاختلافات فی الأجناس و فی الأنواع و فی الأشخاص و فی الأحوال کلها الموجودة أعنی الاختلافات مقتضی معنی واحد و هو نظام الکل و حفظه، فإن أجناس الموجودات کالحیوان مثلا و أنواعها کالإنسان مثلا و أشخاصها کأشخاص الإنسان و أحوالها المختلفة علیها کلها یقتضیها نظام الخیر فی الکل و هو یؤدی إلی نظام عقلی أیضا و لو صحّ أیضا وجود الأدوار لکان أیضا من مقتضی ذلک النظام و الضرورات التابعة للغایات فی الموجودات و إن لم تکن مقصودة فی حفظ نظام الکل فإنها صرفت إلی أشیاء نافعة بالتدبیر الإلهی فیحفظ بها نظام الکل. و الشیء الواحد الجزئی الذی تتوافی إلیه الأسباب و إن کان مستنکرا فی العقل کسرقة السارق و زنی الزانی لو لم یکن نظام العالم محفوظا فإن الأسباب المؤدیة إلیه هی الأسباب فی حفظ نظام العالم و هو کالضروری التابع لها و العقوبة التی تلحق الزانی و الظالم إنما تقع علیهما لحفظ نظام الکل، فإنه إن لم یتوقع المکافأة أو لم یخف المکافأة علی ظلمه و فعله الشر و القبیح لم

العقل العملى، ص: ۱۵۰

يقلع عن فعله و لم ينزجر فلم يبق نظام الكل محفوظا. و دخول الشر فى القضاء الإلهى هو أن ذلك الشر تابع للضرورى الذى هو من القسم الثانى.

و هذا الضرورى قد صرف بالتدبير الإلهى حفظ نظام الكل على أتم ما يمكن أن يكون كالشيخوخة و الموت، فإن الشيخوخة أمر ضرورى تابع و قد جعلت علة لطهارة النفس و كسر قواها الحيوانية، و الموت جعل علية لوجود أشخاص و نفوس لا نهاية لها كانت تستحق الوجود».

حكم العقل العملى ليس اختراعيا ...: ص: ۱۵۰

و قال فى كتاب «منطق المشرقيين» «۱» عند تقسيمه للعلوم «و أما (العلم العملى) فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان فى نفسه و أحواله التى تخصه، حتى يكون سعيدا فى دنياه هذه و فى آخرته، و قوم يخصّون هذا باسم (علم الأخلاق).

و منه ما يعلم كيف يجب أن يجرى عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره، حتى يكون على نظام فاضل إما فى المشاركة الجزئية و إما فى المشاركة الكلية. و المشاركة الجزئية هى التى تكون فى منزل واحد، و المشاركة الكلية هى التى تكون فى المدينة.

و كل مشاركة فإنما تتم بقانون مشروع، و بمتول لذلك القانون المشروع يراعيه و يعمل عليه و يحفظه، و لا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقنن فى الأمر جميعا إنسانا واحدا، فإنه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينة، بل يكون للمدينة مدبر، و لكل منزل مدبر آخر. و لذلك يحسن أن يفرد (تدبير المنزل) بحسب المتولى بابا مفردا، و (تدبير المدينة) بحسب المتولى بابا مفردا. و لا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل و التقنين للمدينة كل على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن- لما يجب أن يراعى فى

العقل العملى، ص: ۱۵۱

خاصة كل- شخصا، و فى المشاركة الصغرى و فى المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة و هو (النبى).

و أما المتولى للتدبير، و كيف يجب أن يتولى- فالأحسن أن لا ندخل بعضه فى بعض، و إن جعلت كل تقنين أيضا بابا آخر فعلت و لا بأس بذلك، لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق و العلم بتدبير المنزل و العلم بتدبير المدينة كل على حدة، و أن تجعل الصناعة الشارعة و ما ينبغى أن تكون عليه- أمرا مفردا.

و ليس قولنا: «و ما ينبغى أن تكون عليه» مشيرا إلى أنها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند اللّه و لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها، كلا، بل هى من عند اللّه و ليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها و لا حرج علينا إذا نظرنا فى أشياء كثيرة- مما يكون من عند اللّه- أنها كيف ينبغى أن تكون».

و أمّا ما فى كتاب «الإشارات و التنبهات» «۱ ...» ص: ۱۵۱

: فقد قال فى المنطق «۲»: «فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضا هذه الأوليات و نحوها مما يجب قبوله لا من حيث هى واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها، و منها الآراء و المسمّاة بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة و هى آراء لو خلّى الإنسان و عقله المجرّد و وهمه و حسّه و لم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنّه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات و لم يستدع إليها ما فى طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحميّة و غير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح و أن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه، و من هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس و إن صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما فى الغريزة من الرقة

العقل العملی، ص: ۱۵۲

لمن یکون غریزته کـذلک و هم أکثر الناس و لیس شـیء من هـذا یوجب العقل الساذج و لو توهم نفسه و أنه خلق دفعـهٔ تام العقل و لم یسـمع أدبا و لم یطع انفعالا نفسانیا أو خلقیا لم یقض فی أمثال هذه القضایا بشیء بل أمکنه أن یجهله و یتوقّف فیه و لیس کذلک حال قضائه بأن الکل أعظم من الجزء، و هـذه المشـهورات قـد تکون صادقـهٔ و قـد تکون کاذبهٔ، و إذا کانت صادقهٔ لیست تنسب إلی الأولیات و نحوها إذا لم تکن بیّنـهٔ الصـدق عنـد العقل الأول إلا بنظر، و إن کانت محمودهٔ عنـده، و الصادق غیر المحمود، و کـذلک الکاذب غیر الشـنیع فربّ شنیع حق و ربّ محمود کاذب فالمشهورات إما من الواجبات و إما من التأدیبیّات الصلاحیهٔ و ما یتطابق علیه الشـرائع الإلهیـهٔ، و إمـا خلقیات و انفعالیات، و إما اسـتقرائیات، و إما اصـطلاحیات، و هی إما بحسب الاطلاق، و إما بحسب أصـحاب صناعهٔ و ملّهٔ».

الأولیات مبدأ فی حکم العقل العملی- هیئهٔ قیاسه ...: ص: ۱۵۲

و قال فی (قسم الطبیعیات من نمط النفس) «۱»: «فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلی تـدبیر البدن و هی القوهٔ التی تختص باسم العقل العملی، و هی التی تسـتنبط الواجب فیما یجب أن یفعل من الأمور الإنسانیهٔ الجزئیهٔ لیتوصل به إلی أغراض اختیاریهٔ من مقدمات أولیهٔ و ذائعهٔ و تجریبیهٔ و باستعانهٔ بالعقل النظری فی الرأی الکلی إلی أن ینتقل به إلی الجزئی».

و شرح الخواجهٔ المحقق الطوسی (قده) کلامه ...: « فالشروع فی العمل الاختیاری الذی یختص بالإنسان لا یتأتی إلا بإدراک ما ینبغی أن یعمل فی کل باب.

و هو إدراک رأی کل مستنبط من مقـدمات کلیـهٔ: أولیـهٔ، أو تجریبیـهٔ، أو ذائعـهٔ، أو ظنیهٔ یحکم بها العقل النظری، و یسـتعملها العقل العملی فی تحصیل ذلک الرأی الکلی من غیر أن یختصّ بجزئی دون غیره، و العقل العملی یستعین بالنظری فی ذلک. ثم أنه

العقل العملی، ص: ۱۵۳

ینتقل من ذلک باستعمال مقدمات جزئیهٔ أو محسوسهٔ إلی الرأی الجزئی الحاصل.

فیعمل بحسبه، و یحصل بعمله مقاصده فی معاشه و معاده».

و شرح القطب الرازی صاحب المحاکمات «۱ ...»: « و أمّا العقل العملی فإنّما یصدر الأفعال عنه بحسب استنباط ما یجب أن یفعل فی رأی کلی مسـتنبط من مقدمـهٔ کلیـهٔ. و لما کان ادراک الکلی و اسـتنباطه من المقدمات الکلیهٔ إنما هو للعقل النظری فهو مسـتعین فی ذلک بالعقل النظری إذ العمل لا یتأتی بـدون العلم، مثلا لنا مقدمهٔ کلیهٔ و هی أن کل حسن ینبغی أن یؤتی به و قد اسـتخرجنا منها أن الصـدق ینبغی أن یؤتی به و هـذا رأی کلی ادرکه العقـل النظری. ثم أن العقـل العملی لمـا أراد أن یوقع صـدقا جزئیـا فهو إنمـا یفعل بواسطهٔ استخراج ذلک الجزئی من الرأی الکلی. کأنه یقول هذا صدق و کل صدق ینبغی أن یؤتی به. و هذا رأی جزئی ادرکه العقل النظری أیضـا لکن العقـل العملی إنما یفعل هـذا الصـدق للعلم بـذلک الجزئی فالعقل العملی بل النفس إنما یصـدر عنه الأفعال لآراء جزئیهٔ تنبعث من آراء کلیهٔ عندها مستنبطهٔ من مقدمات بدیهیهٔ أو مشهورهٔ أو تجربیهٔ».

أقول: کلامه هـذا الـذی فی الإشـارات یخالف ما تقـدم نقله عن الشـفاء من کتابی البرهان و النفس، إذ کلامه هناک یعطی أن بعض المشـهورات من الآـراء المحمودهٔ لیست بأولیـهٔ و ههنـا یلوح من العبارهٔ أن کل المشـهورات لیست بأولیـهٔ لمقابلته بینها و بین الأولیات لکنه صرح فی الشـفاء أیضـا أن القضایـا المسـتنبطهٔ للعقـل العملی کلهـا ذائعـهٔ مشـهورهٔ فی قبـال قضایـا العقـل النظری المسـتنبطهٔ من الأولیات. فالصـحیح أنه فی الإشارات أیضا لا یحکم علی جمیع المشـهورات من الآراء المحمودهٔ بأنها لیست أولیهٔ، و ذلک إذا التفت إلی القیـد الأـخیر فی کلاـمه حیث قـال: «و إذا کانت صادقـهٔ لیست تنسب إلی الأولیّات و نحوها إذا لم تکن بیّنـهٔ الصـدق عنـد العقل الأول إلا بنظر»، فقد قیّد

العقل العملی، ص: ۱۵۴

النفی بما إذا لم تکن بینة الصدق فیلوح منه التبعیض کما فی الشفاء. و یدلّ علی ذلک أیضا أنه ذکر المقدمات الأولیة من المبادیء التی یستنبط منها العقل العملی الواجب فیما یجب أن یفعل من الأمور الإنسانیة.

و حینئذ یتضح أن مذهب الشیخ الرئیس (فی بعض کلماته) بداهة بعض قضایا الحسن و القبح العقلی.

العنایة الإلهیة و الحسن و القبح «مرة أخری ...»: ص: ۱۵۴

و قال فی قسم الإلهیات من نمط التجرید «۱»: «فالعنایة هی احاطة علم الأول بالکل، و بالواجب أن یکون علیه الکل حق یکون علی أحسن النظام و بأنّ ذلک واجب عنه و عن إحاطته به فیکون الموجود وفق المعلوم علی أحسن النظام من غیر انبعاث قصد و طلب من الأول الحق. فعلم الأول بکیفیة الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر فی الکل».

ثم قال فی الإشارة اللاحقة «۲»: «الأمور الممکنة فی الوجود منها أمور یجوز أن یتعرّی وجودها عن الشرّ و الخلل و الفساد أصلا، و منها أمور لا یمکن أن تکون فاضلة فضیلتها إلا و تکون بحیث یعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحرکات و مصادمات المتحرکات. و فی القسمة أمور شریة إمّا علی الاطلاق و إمّا بحسب الغلبة. و إذا کان الجواد المحض مبدأ لفیضان الوجود الخیری الصواب کان وجود القسم الأول واجبا فیضانه مثل وجود الجواهر العقلیة و ما یشبهها. و کذلک القسم الثانی یجب فیضانه فإن فی أن لا یوجد خیر کثیر و لا یؤتی به تحرزا من شر قلیل شرا کبیرا. و ذلک مثل خلق النار فإن النار لا تفضل فضیلتها و لا تکمل مؤونتها (معونتها) فی تکمیل الوجود إلا أن تکون بحیث تؤذی و تؤلم ما یتفق لها مصادمته من أجسام حیوانیة. و کذلک الأجسام

العقل العملی، ص: ۱۵۵

الحیوانیة لا یمکن أن یکون لها فضیلتها إلا أن تکون بحیث یمکن أن یتأدّی أحوالها من حرکاتها و سکوناتها. و أحوال مثل النار فی تلک أیضا إلی اجتماعات و مصاکّات مؤذیة و إن تتأدی أحوالها و أحوال الأمور التی فی العالم إلی أن یقع لها خطأ فی عقد ضار فی المعاد و فی الحق، أو فرط هیجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار فی أمر المعاد.

و تکون القوی المذکورة لا تغنی غناها، أو تکون بحیث یعوض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبة هیجان و ذلک فی أشخاص أقلّ من أشخاص السالمین. و فی أوقات أقل من أوقات السلامة. و لأن هذا معلوم فی العنایة الأولی. فهو کالمقصود بالعرض.

فالشر داخل فی القدر بالعرض کأنّه مثلا مرضی به بالعرض، و فی شرح المحقق الطوسی (قده): ذکر لزوم تحقیق ماهیة الشر و أنه یطلق علی أمور عدمیة تارة و علی أمور وجودیة تارة أخری مثل البرد المفسد للثمار و الأفعال المذمومة مثل الظلم و الزنی و الأخلاق الرذیلة مثل الجبن و البخل و کالآلام و الغموم. ثم قرّر أنه عدمی و اطلاقه علی المورد الثانی کالظلم و الزنی لیسا من حیث هما أمران یصدران عن قوتین کالغضبیة و الشهویة مثلا- بشر بل هما من تلک الحیثیة کمالات لتلک القوتین إنما یکونان شرا بالقیاس إلی المظلوم أو إلی السیاسة المدنیة أو إلی النفس الناطقة الضعیفة عن ضبط قوتیه الحیوانیتین، فالشر بالذات هو فقدان أحد تلک الأشیاء کماله. و إنما اطلق علی أسبابه بالعرض لتأدیتها إلی ذلک. و کذلک القول فی الأخلاق التی هی مبادیها. ثم فسّر قول الشیخ: «و الأمور التی تعرض له بسبب قوتیه الحیوانیتین و تضرّه فی أمر المعاد» بالأخلاق الرذیلة و الملکات الذمیمة.

ثم قال: «قال الفاضل الشارح» «۱»: «هذا البحث ساقط عن الفلاسفة و الأشاعرة لأنّه لا یستقیم إلا مع القول بالاختیار و الحسن و القبح العقلیین کما هو مذهب المعتزلة.

أما مع القول بالایجاب أو بنفی الحسن و القبح عن الأفعال الإلهیة لا یکون السؤال بلم

العقل العملی، ص: ۱۵۶

عن أفعاله واردا. فإذن خوض الفلاسفة فیه من جملة الفضول.

و الجواب: إن الفلاسفة إنما یبحثون عن کیفیة صدور الشر عما هو خیر بالذات فینبهون علی أن الصادر عنه لیس بشرّ فإن صدور الخیرات الکلیة الملاصقة للشرور الجزئیة لیس بشر».

و شرح القطب الرازی فی محاکماته کلا من الإشکال و الجواب بقوله «۱»: «لأنه لا یستقیم إلا مع القول بأنّ فاعل العالم مختار، و مع القول بالحسن و القبح العقلیین.

و الفلاسفة لا یقولون بواحد من هذین الأصلین:

أما أنه لا بد من القول بالفاعل المختار فلأن قول القائل: لم یوجد الشر فی أفعال اللّه تعالی؟ إنما یتوجه إذا کان تعالی مختارا یمکنه أن یفعل و أن لا یفعل حتی یقال: لم فعل هذا دون ذلک؟

و أما إذا کان موجبا لذاته لم یکن أن یقال؛ لم فعل هذا دون ذاک؟ لأنه لما وجدت هذه الأفعال لأن ذاته کانت موجبة لها استحال فی العقل عدم صدورها عنه سواء أ کانت الأفعال خیرات أو شرورا.

و أما أنه لا بد من القول بالحسن و القبح العقلیین لأنه لو لم یقل بذلک کان الکل حسنا صوابا من اللّه علی ما هو قول الأشعریة. فلا یمکن أن یقول: لا یجوز من اللّه تعالی فعل الشر و یجب أن یکون فاعلا للخیر.

و هذا البحث إنما یستقیم علی قول المعترفین بهذین الأصلین و هم المعتزلة، و أما الذین ینکرونهما و هم الفلاسفة، أو أحدهما و هم الأشاعرة. فیکون البحث ساقطا عنهم کما مرّ. فیکون خوضهم فیه من الفضول.

و الجواب: إنا لا نسلم أن الفلاسفة لم یقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به

العقل العملی، ص: ۱۵۷

کما مرّ فامکن أن یقال: لم اختار هذا دون ذلک، و أیضا لا نسلم أنهم لا یقولون بالحسن و القبح العقلیین فإنّ الحسن و القبح العقلیین یطلقان علی ملائمة الطبع و منافرته، و علی کون الشیء صفة کمال أو صفة نقصان، و علی کون الفعل موجبا للثواب و العقاب و المدح و الذم. و لا نزاع فی الأولین إنّما النزاع فی المعنی الأخیر.

فیتجه أن یقال: اللّه تعالی کامل بالذات خیر بالذات فکیف یوجد منه الشر و الناقص و إلیه أشار بقوله إنّما یبحثون عن کیفیة صدور الشر عمّا هو خیر بالذات. و لا خفاء فی أنّ اندفاع الشبهة یتوقّف علی المنعین جمیعا. و إنّما اقتصر علی المنع الثانی تعویلا علی ما سبق فی تحقیق الاختیار »....

ثم لخصّ المسألة و ذکر خلاصة جواب شبهة وقوع الشر «أنّه لا یجوز أن یترک الخیر الکثیر لأجل الشر الیسیر».

حقیقة تاریخیة ...: ص: ۱۵۷

أقول: إنّ عدّ الاطلاقات الثلاثة للحسن و القبح متباینة، و مختلفة الموارد لم یکن له أثر فی کلمات الفارابی و من قبله من أهل هذا الفن، بل هم یعدّونها متساوقة، و یقررون و یقیمون حدّ المدح و الذم بالاتصاف بالکمال و النقص و النفع و الضرر کما مرّ کرارا فی کلماتهم التی سبق نقلها.

و إنّه عندهم لا مدح و لا حمد و لا تمجید و لا ثناء و نحوها إلّا بالکمال و النفع، و لا ذمّ و لا قدح و لا تعییب إلا بالنقص و الضرر و الفساد. و إنّ الملائمة و المنافرة من لوازم الشیء بلحاظ کونه کمالا بشیء آخر أو نقصا له، و اللطیف فی المقام أن الخواجة و القطب (قدهما) فسّرا الشر فی القسم الثانی بالأفعال المذمومة مثل الظلم و الزنی و الملکات الذمیمة.

العقل العملی، ص: ۱۵۸

بین المتکلمین و الفلاسفة ...: ص: ۱۵۸

و الظاهر أنّ بدء هذه الدعوى المزبورة هى من أبى الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق الأشعرى البصرى المتوفى (سنة ۳۲۶ ه. ق) أوائل القرن الرابع، و من ثمّ جاءت فى كلام ابن سينا، كما سيأتى، و قد تحمّلها الأشعرى فرارا ممّا استدل به المعتزلة على الحسن و القبح العقليين، و سيأتى عند التعرض لأقوال المتكلمين فى ذيل هذا البحث

ثمّ أنه قد ذكر أن أهل النجاة أكثر «۱» من الهالكين و أن الشقاوة الأبدية و العذاب السرمد مختصة بضرب محدود من الناس و حينئذ يكون ما وجد من البشر اكثرى الخير.

الوعيد و العقوبة من أسباب الخير فى النظام الكلى ...: ص: ۱۵۸

و قال «۲»: «و لعلك تقول أيضا: فإن كان القدر فلم العقاب؟ فتأمّل جوابه: إن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بدّ و لا من وقوع ما يتبعها، و أما العقاب الذى يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر. ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسنا لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا فى الأسباب التى تثبت فتنفع فى الأكثر و التصديق تأكيد للتخويف فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار فركب الخطأ و أتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام و إن كان غير ملائم لذلك الواحد و لا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر، و لم يكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لأجل الكلى كما لا

العقل العملى، ص: ۱۵۹

يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو و يؤلم لأجل البدن بكلّيته ليسلم. و أما ما يورد من حديث الظلم و العدل و من حديث أفعال يقال إنها من الظلم و أفعال مقابلة لها و وجوب ترك هذا و الأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوبا كليا بل أكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح. و لعل فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين. و إذا حققت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها. و أنت فقد عرفت أصناف المقدمات فى موضعها».

و فى شرح المحقق الطوسى (قده) ذكر الاشكال على العقاب بعدما كانت الأفعال الإنسانية صادرة على سبيل الوجوب مطابقا لما فى العالم العقلى، و أن الجواب أن العقاب لازم للملكات الرديئة النفسانية. و لكن ظاهر الكتب الإلهية أن العقاب جسمانى وارد على بدن المسىء من خارج، أى أنه متوقّف على اثبات المعاد الجسمانى.

و قال: فأشار الشيخ إلى ذلك أيضا بقوله: «و أما العقاب الذى يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر» أى إثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا.

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه فى الحكمة الإلهية أى ليس بشرّ فقال: «ثم إذا سلمّ معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسنا» و أراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتى.

و استدل على ذلك بأنّ وجود التخويف فى مبادىء الأفعال الإنسانية حسن لنفعه فى أكثر الأشخاص و الايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف و مقتضى لازدياد النفع فهو أيضا حسن.

ثم بيّن أن هذا التعذيب إنّما يكون شرّا بالقياس إلى الشخص المعذّب، و يكون

العقل العملى، ص: ۱۶۰

خيرا بالقياس إلى الأكثرين من نوعه، و لا يلتفت لفت الجزئى لأجل الكلى أى لا ينظر إليه. فهذا أيضا من جملة الخير الكثير الذى

یلزمه شر قلیل. و استشهد بقطع العضو لصلاح البدن فإن الحکم بوجوب ذلک و إن کان مشتملا علی شر ما مقبول عند الجمهور.

و قد تبیّن من ذلک أن ما ورد به التنزیل إذا حمل علی ظاهره لم یکن مخالفا للأصول الحکمیة. و بعض المتکلمین المنکرین لتلک الأصول کالمعتزلة إنّما یقررون ذلک علی وجه آخر و هو قولهم: تکلیف العباد واجب علی اللّه تعالی أو حسن منه إذ فی ذلک صلاح حالهم فی العاجلة و الآجلة، و الوعد و الوعید علی الطاعة و المعصیة حسنان إذ فیهما تقریبهم إلی طاعته و تبعیدهم عن معصیته، و تعذیب العاصین عدل منه حسن و الإخلال بإثابة المطیعین ظلم قبیح إلی أمثال ذلک مما یبنونه علی مقدمات مشهورة مشتملة علی تحسین بعض الأحکام و تقبیح بعضها بحسب العقل یعدّونها من البدیهیات.

فذکر الشیخ: أن تلک المقدمات لیست من الأولیات بل أکثرها آراء محمودة اشتهرت لکونها مشتملة علی مصالح الجمهور. و یمکن أن یقع فیها ما یصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلین یعنی الأشخاص الإنسانیة علی ما مرّ فی المنطق. فإذن بناء بیان أحکام أفعال الواجب الوجود علیها غیر صحیح.

و فی شرح القطب الرازی ...: « نعم یرد السؤال علی وجه وجیه و هو أن اللّه تعالی خیر محض بالذات و العقوبة شر محض. فکیف صدرت من اللّه تعالی».

و جواب الشیخ عن هذا الوجه و تحریر جوابه «۱» أن یقال: «لما کانت نفس الإنسانیة فی علم الباری قابلة للکمالات فکانت الحکمة العالیة اقتضت افاضة تلک

العقل العملی، ص: ۱۶۱

الکمالات لکن بحسب استعدادات یحصل لها من أفاعیلها و کان فیها قوی تمنعها من تلک الأفاعیل إلی أفاعیل تضادها قدّر تکلیفا و تخویفا یکون من أسباب إرادته الأفعال الجمیلة و لما کان الوفاء بذلک التخویف أیضا من أسباب ذلک مؤکدا له. و الوفاء بالتخویف العقوبة. لا جرم صارت العقوبة سببا من أسباب إرادة الأفاعیل الجمیلة.

غایة ما فی الباب أن العقوبة تکون شرا بالقیاس إلی الشخص المعذّب لکنها لما کانت سببا لکمالات سائر النفوس لم یلتفت إلی ذلک فإن ترک الخیر الکثیر لأجل الشر الیسیر شر کثیر. ثم لما لم یکن بد من أن یکون لذلک التکلیف شارع و حافظ بعث الأنبیاء و الرسل لذلک.

فهذه کلها أسباب لصدور الفعل الخیر من النفس الإنسانیة »....

منهج العنایة الإلهیة و المتکلمین العدلیة ...: ص: ۱۶۱

أقول: بعد کون المدح و الذم الصادقین متساوقین مع الکمال و النقص و الخیر و الشر کما مرّ علیک فی کلمات الأوائل، ینفتح باب واسع لبرهنة کثیر من استدلالات المتکلمین العدلیة، إذ تکون الموارد الممدوحة موارد الکمال فی النظام الأتم فتقتضیه العنایة الإلهیة حینئذ «۱»، بیان ذلک: بأن یستعاض من الاستدلال بقاعدة اللطف من التحسین و التقبیح بقاعدة العنایة فی جمیع موارد الاستدلال بالعقل العملی فی مسائل علم الکلام، و العکس بالعکس؛ أی أن کثیرا من المسائل التی یثبتها الفلاسفة بقاعدة العنایة یمکن التزام المتکلم بها بقاعدة اللطف و التحسین و التقبیح العقلیین.

و أما اثبات أن هذا الفعل و المورد ممدوح أو لا؟ فحاله کحال الاستدلال بأن هذا الفعل کمال أو لا؟ أی لا بد من مثبت للصغری سواء جعلنا الوسط المدح و الذم أم الکمال و النقص.

العقل العملی، ص: ۱۶۲

و الحاصل أن منهج العنایة الإلهیة طریق استدلال یندرج فیه کثیر من استدلالاتهم. بل إن المتکلمین العدلیة فی واقع استدلالهم یقدّرون مقدمة أخیرة و هی أن کل ما هو حسن و ممدوح فهو مناسب للذات الإلهیة و مرضی لها و بعکس ذلک ما هو قبیح و

مذموم. و هذه المقدمة کالکبری فی العنایة الإلهیة، حیث إن تقریرها کما ذکروا «هی کون الأول تعالی عالما لذاته بما علیه الوجود فی النظام الأتم و الخیر الأعظم و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب أقصی ما یمکن و راضیا به علی النحو المذکور» و أن هذه المعانی الثلاثة یجمعها معنی العنایة من العلم و العلیة و الرضا کلها عین ذاته، فهی عین العلم بنظام الخیر و عین السبب التام له و عین الرضا به و أن الجواد الحق المطلق هو الذی بذاته فاعل کل وجود و واهب کل کمال و مفیض کل خیر فلا یکون منه امساک، و للحدیث تتمة.

أمّا ذکر الواجب فعله و ترکه، و الذی ینبغی أو لا ینبغی فقد عرفت أن الوجوب إما یرجع إلی ضرورته فی حصول الکمال و سببیته له، و إما إلی أنه مع الالتفات إلیه یکون حصول الشوق ضروری و واجب حصوله، و أما الانبغاء فهو لازم لما هو ممدوح و حسن و کامل، و هو بمعنی الطلب، أی الذی یطلب و یتشوق إلیه، و قد مرّ علیک کلمات غیر واحد حتی من الشیخ أن «ما هو حسن و ممدوح و کامل إذا برهن یکون الشوق إلیه ضروری».

حاصل کلامه ...: ص: ۱۶۲

أولا: لا زالت عبارة الشیخ أن المقدمات التی یأخذونها فی الاستدلال علی أنها أولیة کثیر منها من المقدمات المشهورة، أی لا کلها فهو یفید التبعیض کما مرّ فی کتبه الأخری، و احتمل أیضا فی هذا الکثیر ما یصحّ أن یقام علیه البرهان.

ثانیا: إن ما یقنن و یسنّ فی التشریع الإلهی فی مجال الاجتماع أو الفرد سبب لکمالات النفس الإنسانیة فلذا اقتضته الحکمة الإلهیة و العنایة الربانیة، و أن الوعد

العقل العملی، ص: ۱۶۳

و الوعید بالثواب و العقاب من أسباب خیر نظام الکل، و أن هذا و إن لزم منه شرور فی المعاد و لکنها قلیلة بالقیاس إلی الخیرات الکثیرة و الکمال العام.

وحدة المعانی الثلاثة المزعومة للحسن و القبح ...: ص: ۱۶۳

قال فی الفصل الثالث فی (النمط الثامن فی البهجة و السعادة) «۱»: «و قد یختلف الخیر و الشر بحسب القیاس. فالشیء الذی هو عند الشهوة خیر هو مثل المطعم الملائم و الملبس الملائم، و الذی هو عند الغضب خیر فهو الغلبة، و الذی هو عند العقل خیر فتارة و باعتبار فالحق، و تارة و باعتبار فالجمیل و من العقلیات نیل الشکر و وفور المدح و الحمد و الکرامة. و بالجملة فإن همم ذوی العقول فی ذلک مختلفة.

و کل خیر بالقیاس إلی شیء ما فهو الکمال الذی یختص به و ینحوه باستعداده الأول و کل لذة فإنها تتعلق بأمرین بکمال خیری و بإدراک له من حیث هو کذلک».

و فی شرح المحقق الطوسی: «مراده بیان أن الخیر الواقع فی ذکر ماهیة اللذة هو الخیر الإضافی الذی لا یعقل إلا بالقیاس إلی الغیر، و ذکر الخیرات المقیسة إلی القوی الثلاثة التی تتعلق الأفعال الإرادیة بها أعنی الشهوة و الغضب و العقل، و معنی قوله فی الخیر العقلی «فتارة و باعتبار فالحق و تارة و باعتبار فالجمیل» أن الحق خیر عند کون العاقل قابلا عمّا فوقه بالقیاس إلی قوته النظریة، و الجمیل خیر عند کونه متصرفا فیما دونه بالقیاس إلی قوته العملیة و أراد بقوله: «و من العقلیات نیل الشکر و وفور المدح و الحمد» الخیرات التی تکون للعقل بمشارکة سائر القوی و هی التی تختلف الهمم فیها لاختلاف أحوال تلک القوی. و أما العقلی الصرف فلا یختلف البتة.

ثم أراد الفرق بین الخیر و الکمال. فذکر أن الخیر المضاف إلی شیء هو الکمال الخاص الذی یقصده ذلک الشیء باستعداده الأول.

و الشیء لا یقصد شیئا و لا یمیل إلیه

العقل العملی، ص: ۱۶۴

إلاـ إذا کـان ذلـک الشـیء مؤثرا بالقیـاس إلیه. و ذلـک یـدل علیه اشـتمال معنی الخیر علی اعتبـار کـونه مـؤثرا کمـا مر. و أمّـا قوله: «باسـتعداده الأول» ففائـدته أن الشـیء قـد یکون له اسـتعدادان أحـدهما یطرأ علی الآخر و لا یکون الشـیء الذی بنحوه ذلک الشـیء باسـتعداده الثـانی خیرا بالقیـاس إلی ذاته بل یکون خیرا بالقیاس إلی ذلک الاسـتعداد الطاریء کالإنسان فإنه مسـتعد فی فطرته لاقتناء الفضائـل ثم إذا طرأ علیه ما أعـدّه لاقتناء الرذائل قصـدها بحسب الاسـتعداد الثانی و لا تکون هی خیرا بالقیاس إلی ذاته مع الاسـتعداد الأول».

و فی شـرح الفخر الرازی: «الغرض من هـذا الفصـل ذکر ماهیـة اللـذة و حقیقتهـا و المشـهور أن اللـذة ادراک الملاـئم و الالم ادراک المنـافی. ثم یفسـرون الملاـئم بما یکون کمالا و خیرا للمـدرک من حیث هو کـذلک، و المنافی بما یکون آفـة و شـرا للمـدرک من حیث هو کـذلک، و لما احتاجوا إلی تفسـیر الملائم و المنافی بهذین التفسـیرین لا جرم حذف الشـیخ ههنا لفظی الملائم و المنافی و ذکر بدلهما تفسیریهما فقال اللذة ادراک لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک».

و قـال: «و أمّـا العقـل فلأـن الملاـئم له تـارة و باعتبار فالحق أما تارة فبعـد الموت و أما باعتبار فعنـد اسـتکمال العقل النظری، و تارة و باعتبار فالجمیل أما تارة فقبل الموت و أما باعتبار فعنـد اسـتکمال العقل العملی ثم ذکر بعـد ذلک أمورا أخر ملائمـة للعقل و هی نیل الشـکر و وفور المـدح و الحمـد و الکرامـة و بالجملة فإن همم ذوی العقول فی ذلک مختلفة فقد یکون رغبة الواحد فی بعض الأمور أکثر من رغبة الآخر فیه».

ینبغی فعله أی یطلب و یشتاق إلیه ...: ص: ۱۶۴

و قال فی الفصل الخامس فی (النمط السادس- فی الغایات و مبادیها) «۱»:

العقل العملی، ص: ۱۶۵

«أتعرف مـا الجود؟ الجود هو إفادة ما ینبغی لا لعوض. فلعلّ من یهب السـکین لمن لا ینبغی له لیس بجواد، و لعلّ من یهب لیسـتعیض معامـل فلیس بجواد. و لیس العوض کلّه عینا؛ بـل و غیره حتی الثنـاء و المـدح، و التخلص من المذمـة، و التوصـل إلی أن یکون علی الأحسن، أو علی ما ینبغی. فمن جاد لیشـرف، أو لیحمد، أو لیحسن به ما یفعل فهو مسـتعیض غیر جواد. فالجواد الحق هو الذی یفیض منه الفوائد لا لشوق منه و طلب قصدی لشـیء یعود إلیه. و اعلم أن الذی یفعل شـیئا لو لم یفعله قبح به أو لم یحسن منه فهو بما یفیده من فعله متخلّص».

و اعترض علیه الفخر الرازی فی شـرحه بقوله: «لفظـة ینبغی مجملـة یراد بها تارة الحسن العقلی کما یقال: العلم مما ینبغی، و تارة الإذن الشرعی کما یقال: النکاح مما ینبغی و الحکماء لا یقولون بالحسن العقلی و لا یلیق بهم التفسیر الثانی. و لا معنی لها سوی هذین».

و قال المحقق الطوسـی (قده) فی ردّه: «هذا الکلام یقتضـی کون جمیع العرب المسـتعملین لهذه اللفظة فی الجاهلیة إمّا معتزلة یقولون بالحسن العقلی، و إمّا فقهاء یفتون بالإذن الشـرعی. علی أن الفقهاء و المعتزلـة لیسوا بانفرادهم بمسـتعملی هذا اللفظ غایة ما فی الباب أنهم اسـتعملوها علی سبیل النقل الاصطلاحی بإزاء هذین المعنیین لکن ذلک مما یدل علی کونها فی أصل اللغة دالة علی معنی آخر منقول عنه. و کیف لا و علماء اللغـة جمیعا ذکروا أنّها من أفعال المطاوعة یقال: بغیته: أی طلبته. فانبغی، کما یقال: کسـرته فانکسـر. و هو قریب ما فسرناه».

و شـرح القطب الرازی (قده) «۱»: «الاجمـال إنّما یثبت لو کان لفظـة (ینبغی) موضوعـة للحسن العقلی، و الإذن الشـرعی و هو ممنوع. غایة ما فی الباب أنه تستعمل هذه اللفظة فی الحسن العقلی، و المأذون الشرعی؛ لکن لا یراد بها الحسن العقلی

العقل العملی، ص: ۱۶۶

و الإذن الشرعی؛ بل مفهومها اللغوی و هو کونه مطلوبا مؤثرا. فإذا قیل: العلم مما ینبغی لم یرد به أن العلم حسن عقلا؛ بل المراد مطلوبه الحصول مما یؤثر؛ و إن کان حسنا عقلا، و کذلک قوله: النکاح مما ینبغی. لا یراد به أنه مأذون شرعا؛ و إن کان مأذونا شرعا. ثم أنا لا نسلم ن الحکماء لا یقولون بالحسن العقلی. فإن الحسن العقلی مقول علی معان: کون الشیء صفة کمال، و ملائما للطبع، و مقتضیا للمدح.

و الحکماء قائلون بهذه المعانی کلّها: أما بالأولین فظاهر، و أما بالمعنی الثالث فلأن فضائل الأخلاق عندهم مقتضیة للمدح، و رذائلها مقتضیة للذم. و الشارح «۱» سیصرح بهذا حیث یفسّر الحسن و القبح فی هذه الفصول بالعقلیین. و کأنه أغمض عن هذا المنع تعویلا علی ما سیصرح به، و منع انحصار معنی (ینبغی) فیما ذکره من المعنیین. و هو ظاهر».

الحسن العقلی صفة کمال ...: ص: ۱۶۶

و قال فی الفصل الثانی من النمط المزبور: «اعلم أن الشیء الذی إنما یحسن به أن یکون عنه شیء آخر و یکون ذلک أولی و ألیق به من أن لا- یکون فإنه إذا لم یکن عنه ذلک لم یکن ما هو أولی و أحسن به مطلقا، و أیضا لم یکن ما هو أولی و أحسن به مضافا فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیه إلی کسب».

و شرحه المحقق الطوسی (قده): «إن قوما من المتکلمین یعللون أفعال الباری تعالی بالحسن و الأولویة: فیقولون: إن إیصال النفع إلی الغیر حسن فی نفسه، و فعله أولی من ترکه. فلأجل ذلک خلق اللّه تعالی الخلق».

و الشیخ أراد أن ینبه علی أن هذا الحکم فی حق اللّه تعالی مقتضی لإسناد نقصان إلیه.

العقل العملی، ص: ۱۶۷

و تقریره: إن الشیء الذی یحسن به أن یفعل فعلا، و یکون أن یفعل أحسن به من أن لا یفعل فإنه إن فعل کان ما هو أحسن به نفسه حاصلا، و کان ما هو أحسن من شیء آخر أیضا حاصلا و هما صفتان له: إحداهما مطلقة و الأخری کمالیة إضافیة إلی آخر، و إن لم یفعل لم یکن ما هو أحسن به حاصلا و لا ما هو أحسن به من شیء آخر. و یظهر من ذلک أن هاتین الصفتین قد یستفیدهما ذلک الشیء من فعله و فعله غیره فإذن هو فی ذاته مسلوب کمال مفتقر إلی غیره فی کسب الکمال.

حاصل الفصول الثلاثة ...: ص: ۱۶۷

أقول: کلامه یقرر ما یلی:

أولا- إن ما ذکره فی الفصل الثالث من النمط الثامن فی الخیر و الشر یقرر أن المدح و الذمّ و الکمال و النقص و الملائم و المنافر متساوقة متلازمة الصدق فی الموارد کما مرّ فی کلمات الأوائل و کذلک الخیر و الشر، حیث إن الخیر هو الکمال المختص بالشیء و ینحوه بالاستعداد الأول و من الخیرات التی للعقل نیل المدح و الحمد، و الملائم هو ما یکون کمالا و خیرا للمدرک من حیث هو کذلک و المنافی ما یکون آفة و شرا للمدرک من حیث هو کذلک، و لذا استبدل الشیخ فی تعریفه اللذة لفظی الملائم و المنافر بحدّیهما، و لم یجر علی تعریف المشهور.

و هذا کله مورد اتفاق الکلمات فی فن الحکمة، و بذلک اتضح ما ذکرناه فی (المبحث الأول) من أنه لا وقع و لا صحة لتقسیم و تردید الحسن و القبح بین المعانی الثلاثة. و بالالتفات إلی مجموع کلام الشیخ و الشارحین یتنبه إلی البرهان علی ذلک.

ثانیا: إن ما ذکره فی الفصل الخامس من النمط السادس مع کلام الشارحین یقرر أن ما یقال فی تعریف الحسن العقلی من أنه الذی

ینبغی اتیانه و القبح العقلی من أنه الذی ینبغی ترکه أو لا ینبغی اتیانه، إن هذا الانبغاء هو الطلب و الشوق و إن التعریف هذا هو

العقل العملی، ص: ۱۶۸

باللازم و قد مرّ فی کلمات الشیخ «۱» و من قبل أیضا أن ادراک الحسن و الخیر یلزمه ضرورة الشوق «۲» و قد مرّ التنبیه علی معنی الکلمة من قبل.

و أما ما ذکره المحقق الطوسی (قده) من أن المعنی الاصطلاحی عند المعتزلة منقول بالنقل الاصطلاحی عن المعنی اللغوی، فهو اعتراف بأن مراد المعتزلة من الکلمة هو الطلب و الشوق لا معنی اعتباریا آخر، إذ فی النقل لا بد من مناسبة بخلاف الارتجال، فغایة الأمر الکلمة لغة لمطلق الطلب العملی و الشوق و خصصت فی الاصطلاح بطلب الخیر و اشتیاقه.

و بهذا اتضح أن التعریف باللازم المزبور للحسن و القبح لیس اعتباریا بنصّ الحکماء، بل بلازم حقیقی ضروری الحصول للحسن العقلی المدرک. و بهذا زال النقاب عن جهة أخری مهمة فی مبحث الحسن و القبح العقلیین.

ثالثا: إن ما ذکره فی الفصل الثانی من النمط السادس یقرر وحدة المدح و الذم مع الکمال و النقص و أن ما هو أحسن صفة کمال.

و أمّا اعتراضه علی المتکلمین فیمکن دفعه بأن ذلک إن جعل غایة للفاعل فالاعتراض تام، و أما إذا جعل غایة للفعل فالتعلیل بیان حکمة الفعل، فمع القول بالعنایة الإلهیة بإفاضة کل کمال فذلک کاف فی الاثبات الإنی لتحقق ذلک الفعل و سیأتی تصریح المحقق الطوسی (قده) بذلک عن قریب، بل هو (قده) ذکر فی (کتابه التجرید) «۳» فی مبحث الحسن و القبح أنه یفعل لغرض و أن نفس الغرض یستلزم العبث و لا یلزم عوده إلیه.

العقل العملی، ص: ۱۶۹

و حینئذ ما ذکره الشیخ فی الفصل الثامن من النمط المزبور: «اعلم أن ما یقال من أن فعل الخیر واجب حسن فی نفسه شیء لا مدخل له فی أن یختاره الغنی إلا أن یکون الاتیان بذلک الحسن سینزهه و یمجّده و یزکّیه، و یکون ترکه ینقص منه و یثلمه و کلّ هذا ضد الغنی» و شرحه المحقق (قده) أن حسن الفعل و وجوبه فی نفسه شیء لا ـ مدخل له فی أن یختاره الغنی بل المقتضی هو کونه مما ینزهه من الذم أو یمجّده و یصیره مستحقا للمدح. و کل ذلک ضد الغنی، فیه تأمّل ظاهر. حیث إن الحسن فی نفسه للفعل یعنی کمال الفعل فی النظام الکلی فی العلم السابق الذی یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه و تفصیله علی منهج العنایة، و قد سلک هذا الطریق من الاستدلال المحقق الطوسی (قده) فی کتابه التجرید «۱» عند استدلاله علی أنه تعالی لا یفعل القبیح و لا یخل بالواجب قال: «و استغناؤه و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن أفعاله».

العنایة الإلهیة و الشریعة ...: ص: ۱۶۹

و قال «۲» فی الفصل الرابع من النمط التاسع فی مقامات العارفین: «لما لم یکن الإنسان بحیث یستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشارکة آخر من بنی جنسه، و بمعارضة و معاوضة تجریان بینهما، یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازدحم علی الواحد الکثیر، و کان ممّا یتعسر إن أمکن وجب أن یکون بین الناس معاملة و عدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیّز باستحقاق طاعة لاختصاصه بآیات تدلّ علی أنّها من عند ربّه، و وجب أن یکون للمحسن و المسیء جزاء من عند القدیر الخبیر. فوجب معرفة المجازی و الشارع. و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت علیهم العبادة المذکّرة للمعبود، و کررت علیهم لیستحفظ التذکیر بالتکریر حتی استمرت الدعوة إلی العدل المقیم لحیاة النوع، ثم زید لمستعملیها بعد النفع العظیم فی الدنیا

العقل العملی، ص: ۱۷۰

الأجر الجزیل فی الآخرة، ثم زید للعارفین من مستعملیها المنفعة التی خصّوا بها فیما هم مولّون وجوههم شطره. فانظر إلی الحکمة ثم إلی الرحمة و النعمة تلحظ جنابا تبهرک عجائبه، ثم أقم و استقم».

قال الشارح المحقق الطوسی (قده): «لما ذکر فی الفصل المتقدم أن الزهد و العبادة إنما یصدران من غیر العارف لاکتساب الأجر و الثواب فی الآخرة أراد أن یشیر إلی اثبات الأجر و الثواب المذکورین فأثبت النبوة و الشریعة، و ما یتعلّق بهما علی طریقة الحکماء لأنه متفرع علیهما و اثبات ذلک مبنی علی قواعد» ثم أخذ فی بیانها و ذکر أن الشریعة اطلقت علی القوانین الکلیة لاستواء الجماعة فی الانتفاع منها، کما فی المعنی اللغوی «مورد الشاربة».

ثم قال ...: « ثم أن جمیع ذلک مقدّر فی العنایة الأولی لاحتیاج الخلق إلیه فهو موجود فی جمیع الأوقات و الأزمنة. و هو المطلوب. و هو نفع لا یتصور نفع أعم منه.

و قد أضیف لممتثلی الشرع إلی هذا النفع العظیم الدنیوی الأجر الجزیل الأخروی حسبما و عدوه، و أضیف للعارفین منهم إلی النفع العاجل و الأجر الآجل الکامل الحقیقی المذکور. فانظر إلی الحکمة و هی تبقیة النظام علی هذا الوجه، ثم إلی الرحمة و هو ایفاء الأجر الجزیل بعد النفع العظیم و إلی النعمة و هی الابتهاج الحقیقی المضاف إلیهما تلحظ جناب مفیض الخیرات جنابا تبهرک عجائبه أی تغلبک و تدهشک، ثم أقم أی أقم الشرع، و استقم أی فی التوجه إلی ذلک الجناب القدسی».

و اعترض الفاضل الشارح «۱» فقال: «إن عنیتم بالوجوب فی قولکم: لما احتاج الناس إلی شارع وجب وجوده. الوجوب ذاتی فهو محال، و إن عنیتم به أنه وجب علی اللّه تعالی کما یقوله المعتزلة فهو لیس بمذهبکم، و إن عنیتم به أن ذلک سبب للنظام الذی هو خیر ما و هو اللّه تعالی مبدءا لکل خیر فإذن وجب وجود ذلک عنه فهو أیضا

العقل العملی، ص: ۱۷۱

باطل لأن الأصلح لیس بواجب أن یوجد و إلا لکان الناس کلهم مجبولین علی الخیر فإن ذلک أصلح »....

إلی أن قال: «و الجواب علی أصولهم «۱»: أمّا عن الأول: فبأن نقول:

استناد الأفعال الطبیعیة إلی غایاتها الواجبة مع القول بالعنایة الإلهیة علی الوجه المذکور کاف فی إثبات انیّة تلک الأفعال و لذلک یعللون الأفعال بغایاتها کتعریض بعض الأسنان مثلا لصلاحیة المضغ التی هی غایاتها. فلو لا کون تلک الغایة مقتضیة لوجود الفعل لما صحّ التعلیل بها، و أما قوله: الأصلح لیس بواجب. فنقول علیه: الأصلح بالقیاس إلی الکلّ غیر الأصلح بالقیاس إلی البعض و الأول واجب دون الثانی. و لیس کون الناس مجبولین علی الخیر من ذلک القبیل کما مرّ »....

إلی أن قال: «ثم اعلم أن جمیع ما ذکره الشیخ من أمور الشریعة و النبوة لیست مما لا یمکن أن یعیش الإنسان إلا به. إنّما هی أمور لا یکمل النظام المؤدی إلی صلاح حال العموم فی المعاش و المعاد إلا بها. و الإنسان یکفیه فی أن یعیش نوعا من السیاسة یحفظ اجتماعهم الضروری و إن کان ذلک النوع منوطا بتغلب أو ما یجری مجراه.

و الدلیل علی ذلک تعیّش سکّان أطراف العمارة بالسیاسات الضروریة».

أقول: و یتضح جلیا أن فصول قوانین الشریعة و ترتیبها هی سلسلة أمور و أسباب فاعلة فی الإرادة الإنسانیة و موصلة إیّاها إلی الکمال، و أن ذلک خاصیة الموجود الإرادی الناطق، الذی یستکمل ذاته بالأفعال الإرادیة.

***

العقل العملی، ص: ۱۷۲

مذهب الشیخ الإشراقی شهاب الدین أبی الفتوح عمر بن محمد السهروردی ... ص: ۱۷۲

قال «۱» قطب الدین الشیرازی «۲»: «و الثانی: المشهورات و هی قضایا یحکم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها إمّا لمصلحة عامة أو لرقة أو حمیة أو لقوی و انفعالات من عادات و شرائع و آداب کقولنا العدل حسن و الظلم قبیح و الفرق بینهما و بین الأولیات هو أنا إذا جرّدنا أنفسنا عن جمیع الهیئات النظریة و العملیة و قدرنا أنا خلقنا الآن دفعة من غیر أن شاهدنا أحدا و لا مارسنا عملا ثم عرض

علینا هـذه القضایا فإنّا لا نحکم بها بخلاف الأولیات و لأن الأولیّ نحو النفى و الاثبات لا یجتمعان و لا یرتفعان قد یکون مشـهورا، إذ المعتبر فى شـهرتها تطابق الآراء علیها لا مطابقتها لما علیه الأمر فى نفسه فالمشهور قد یکون أوّلیا أى فطریا و قد لا یکون فلهذا قال: و المشـهورات أیضـا قـد لا تکون فطریـۀ و إنّما قال أیضا لیعلم أنّ الوهمیات «۳» أیضا قـد لا تکون فطریـۀ و أمثلته واضـحۀ و قد تکون فطریـۀ کحکمه بـأن جسـما واحـدا من زمـان واحـد لاـ یکون فى مکـانین و کون هـذا الحکم عقلیا لا ینافى کونه وهمیا لأنه قـد یتفق حکمهمـا لکنه یکون جزئیـا من حیث هو مـدرک الوهم لأـنه لاـ یـدرک إلا کـذلک و کلیا من حیث هو مـدرک العقل فمنه أى من المشهورات الذى هو غیر فطرى ما یبین بالحجّۀ کحکمنا بأنّ الجهل قبیح

العقل العملى، ص: ۱۷۳

و منها أى و من المشـهورات باطل کقولهم أنصر أخاک ظالما أو مظلوما إن لم یأوّل بأن نصرة الظالم کفّه عن الظلم و إلا کان حقّا لا باطلا و قد یکون الأولى مشـهورا أیضا من حیث عموم الاعتراف به لا من حیث کونه حقّا و إن کان سبب الشهرة و عموم الاعتراف به ذلک کقولنا الضدان لا یجتمعان فإنه أولى و مشهور باعتبارین.

و علّق الملّا صدرا الشـیرازى (قده): على قوله: «و المشـهورات أیضا قد لا تکون فطریۀ» إشارة إلى أنّ القضیۀ الواحدة تصلح أن تکون مبدأ للبرهان و غیره من الصـناعات باعتبارات مختلفۀ فالمشـهورات إذا کانت فطریۀ تصیر مبدأ للبرهان من حیث فطریتها و للجدل من حیث شهرتها و إذا لم تکن فطریۀ فإن کانت کاذبۀ تصیر مبدأ للسفسطۀ و إن کانت مظنونۀ أو مخیلۀ تصیر مبدأ للخطاب أو الشعر».

أقول: کلام الشیخ الإشراقى قریب مما تقدم من الشیخ الرئیس، و کذا ما یأتى نقله من کلامه.

و قـال «۱»: «و هو حامـل القوى النوریـۀ و یتصـرف النور الاسـفهبد فى البـدن بتوسـطه و یعطیه (أى للبـدن) النور (بافاضـته علیه القوى النورانیـۀ الاسـفهبد) و ما یأخذ السانح من القواهر ینعکس منه على هذا الروح (فإن هیئات النفس و البدن متنازلۀ متصاعدة متعدیۀ من کل واحـد منهما إلى صاحبه ما یلیق به و ذلک لشـدة الارتباط بینهما) و ما به الحس و الحرکۀ هو الذى یصـعد إلى الدماغ و یعتدل و یقبل (أى من النفس) السـلطان النورى و یرجع إلى جمیع الأعضاء (أى المدرکـۀ و المحرکـۀ فیحصل لها بواسـطۀ الحس و الحرکۀ) و لمناسـبۀ السـرور مع النور صـار کـل مـا تولـد روحا نورانیا مفرحا أعنى من جملـۀ الأغذیـۀ و لمناسـبۀ النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطۀ عند مشاهدة الأنوار، فالنور الاسفهبد و إن لم یکن مکانیا و لا ذا جهۀ إلا أن الظلمات

العقل العملى، ص: ۱۷۴

التى فى صیصته (أى القوى البدنیۀ) مطیعۀ له (لشدة العلاقۀ بین النفس و البدن)....

و علّق الملّا صـدرا (قـده) على قوله: «و ما یأخذ النور السانح من القواهر ینعکس منه على هذا الروح» إشارة إلى أنّ صـفات هذا الروح الحیوانى و کمالاته کالحسّ و الحرکۀ من توابع الصـفات و الکمالات الفائضۀ على النفس الناطقۀ من عالم العقل کالإدراک العقلى و التـدبیر العملى و لیس المراد من هـذا الانعکاس أن صـفات الروح بعینها هى التى کانت للنفس قـد انتقلت منها إلیه واحـدة بالعدد بل أنها کظل لها کما أن هویـۀ هذا الروح بعینها کظل لهویۀ النفس نزلت إلى هذا العالم فإن للنفس مقامات و عوالم و لها فى کل عالم و مقام صورة خاصۀ».

و قال «۱» فى المقالـۀ الخامسـۀ- فى فصل بیان خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور: «النور المـدبّر إذا لم یقهره شواغل البرزخ یکون شوقه إلى عـالم النور القدسـى أکثر منه إلى الغواسق ... فیتخلص إلى عالم النور المحض و یصیر قدسـیا تقـدس نور الأنوار و القواهر القدسـیین و لمـا کـان من المبـادىء لاـ یتصور القرب بالمکـان بل بالصـفات کان أکثر الناس تجردا عن الظلمات أقرب منها و الشوق حامل الـذوات الدراکۀ إلى نور الأنوار، فالاتم شوقا أتم انجذابا و ارتفاعا إلى النور الأعلى، لما علمت أن اللذة وصول ملائم الشـىء و ادراکه لوصول ذلـک، و الألـم ادراک حصول مـا هو غیر ملاـئم للشـىء من حیث هو کـذا، و جمیع الادراکات من النور المجرد و لا شىء ادرک منه، فلاـ شـىء أعظم و ألـذّ من کمـاله و ملائمـاته سیّما و قـد عرفت أنّ اللـذة فى طلسـمات الأـنوار المجردة منها و هى

ظلالها.

و غیر الملائم لها هیئات ظلمانیهٔ و ظلال غاسقهٔ یلحقها من صحبته البرازخ المظلمهٔ و شوقها إلی ذلک و الأنوار الاسفهبد ما دامت معها علاقهٔ الصیصیّهٔ و الشواغل البرزخیهٔ الکثیرهٔ، لا تلتذ بکمالاتها و لا تتألم بعاهاتها ... و کما أنّ لکل من الحواس

العقل العملی، ص: ۱۷۵

لذّهٔ و ألما لیس لحاسهٔ أخری علی حسب اختلاف ادراکاتها و کذا ما للشهوهٔ و الغضب و کمال النور الاسفهبد اعطاء قوتی قهره و محبته حقهما فإن القهر للنور علی ما تحته فی سنخه و کذا المحبهٔ (لما فوقه) فینبغی أن یسلط قهره (أی قوته الغضبیهٔ) علی الصیصیهٔ الظلمانیهٔ (أی قواها الجسمانیهٔ) و محبته إلی عالم النور حتی یکون قد اعطی القوتین حقهما ... و إنّما تقع محبته إلی عالم النور کما ینبغی إذا عرفت ذاته و عالم النور و ترتیب الوجود و المعاد و نحوها علی حسب الطاقهٔ البشریهٔ (إشارهٔ إلی الحکمهٔ النظریهٔ) و لما کان تدبیر الصیصیهٔ و العنایهٔ بها أیضا ضروریا لینحفظ الترکیب البدنی فاجود الأخلاق الاعتدال (أی التوسط) فی الأمور الشهوانیهٔ (إشارهٔ إلی العفّهٔ و هی مطاوعهٔ النفس البهیمیهٔ للناطقهٔ حتی تکون تصرفاتها بحسب الرأی بحیث یظهر أثر الخیریهٔ فیها) و الغضبیهٔ (إشارهٔ إلی الشجاعهٔ و هی انقیاد النفس السبعیهٔ للناطقهٔ حتی لا یضطرب من الأمور الهائلهٔ و یقدم بحسب الرأی لیکون فعلها جمیلا و صبرها محمودا) و فی الفکر إلی المهمات البدنیهٔ».

***

العقل العملی، ص: ۱۷۶

مذهب الخواجهٔ نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی (قده ...) ص: ۱۷۶

اشارهٔ

و قد مرّ فیما سبق من شرح الإشارات و غیره شطرا من کلماته، و قال (قده) «۱» فی (منطق التجرید):

«و مبادیء الجدل عند السائل هی ما یتسلمه عن المجیب و عند المجیب الذایعات و هی المشهورات الحقیقیهٔ إما مطلقهٔ یراها الجمهور و یحمدها بحسب العقل العملی کقولنا العدل حسن و تسمی آراء محمودهٔ أو بحسب خلق أو عادهٔ أو قوهٔ من القواعد النفسانیهٔ کحمیهٔ أو رقهٔ أو بحسب استقراء و بالجملهٔ بحسب شیء غیر بدیهیهٔ العقل النظری و إما محدودهٔ یراها جماعهٔ أو أهل صناعهٔ کامتناع التسلسل عند المتکلمین».

و قال (قده) فی (أساس الاقتباس) «۲»: «المشهورات الحقیقیهٔ المطلقهٔ مثل العدل حسن و الظلم قبیح و هذا الحکم بحسب مصالح الجمهور أو بسبب العادات الفاضلهٔ و الأخلاق الجمیلهٔ الراسخهٔ فی النفوس، أو بسبب قوهٔ من قوی النفس الناطقهٔ غیر العقل مثل الرأفهٔ أو الرحمهٔ أو الحیاء أو غیرها و ذلک الحکم مقبول عند الکل، و یصححه العقل العملی. و أمّا عند العقل النظری فبعضها صادق، و بعضها کاذب، و الصادق منها یعلم صدقه بالبرهان.

و یجب أن یعلم أنه لیس کل مشهور صادقا، بل مقابل المشهور الشنیع، و مقابل

العقل العملی، ص: ۱۷۷

الصادق الکاذب، و الصادق و إن کان غالبا مشهورا، و لکنه قد لا یکون مشهورا بسبب ما، و یکون نقیضه الکاذب مشهورا. و قد یکون حکم مع القید الخاص صادقا، و لکنه بدون القید مشهورا، مثل أنّ الکذب قبیح لأنه یؤذی الغیر لمنفعهٔ ما، مع أن ذبح الحیوان أیضا کذلک و لکنه لیس بقبیح عند العقل، و هذا الصنف یقال لها ذایعات. و أمّا التی بحسب المصلحهٔ العامهٔ أو بحسب السیرهٔ المرغوبهٔ فیقال لها آراء محمودهٔ».

أقول: و هو قریب مما التزم به الشیخ الرئیس و قد عرفت أن لازم إمکان برهنة آراء العقل العملی الذائعة المشهورة، أن قضایاه، محمولاتها و موضوعاتها ترجع مآلاـ إلی قضایا ضروریة بدیهیة و إلا فکیف سبیل البرهان علیها؟ و أیضا ما یصححه العقل العملی کیف لاـ یکون بعضه بدیهیا و إلاـ تکون کل مبادیء حکم العقل العملی نظریة، فمن أین له الجزم!! و قد عرفت أن حسن الشیء و مدحه و کماله و ملائمته للنفس بمعنی واحد و حینئذ فیدرکها العقل النظری و تکون بحسبه أیضا، و إلا کیف یحکم بصدقها کما قرر ذلک فی کلامه (قده)!

مقالات ...: ص: ۱۷۷

و قال (قده) فی «۱» قواعد العقائد: «فصل: الأفعال تنقسم إلی حسن و قبیح و للحسن و القبح معان مختلفة فمنها أن یوصف الفعل الملائم أو الشیء الملائم بالحسن و غیر الملائم بالقبح و منها أن یوصف الفعل أو الشیء الکامل بالحسن و الناقص بالقبح و لیس المراد هنا هذین المعنیین بل المراد بالحسن فی الأفعال ما لا یستحق فاعله بسببه ذما أو عقابا و بالقبح ما یستحقهما بسببه و عند أهل السنة لیس شیء من الأفعال عند العقل بحسن و لا بقبیح و إنما یکون حسنا أو قبیحا بحکم الشرع فقط و عند المعتزلة أن بدیهة العقل تحکم بحسن بعض الأفعال کالصدق النافع و العدل و قبح بعضها کالظلم و الکذب الضار و الشرع أیضا یحکم بهما فی بعض الأفعال، و الحسن العقلی ما لا

العقل العملی، ص: ۱۷۸

یستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم و القبح العقلی ما یستحق به الذم. و الحسن الشرعی ما لا یستحق به العقاب و القبیح ما یستحق به و بازاء القبح الوجوب و هو ما یستحق تارک الفعل الموصوف به الذم و العقاب و یقولون إن اللّه تعالی لا یخلّ بالواجب العقلی و لا یفعل القبیح العقلی البتة و إنّما یخلّ بالواجب و یرتکب القبیح جاهل أو محتاج.

و احتج علیهم أهل السنة بأن الفعل القبیح کالکذب مثلا قد یزول عند اشتماله علی مصلحة کلیة عامة و الأحکام البدیهیة ککون الکل أعظم من الجزء لا یمکن أن تزول بسبب أصلا.

و أمّا الحکماء فقالوا العقل النظری الذی یحکم بالبدیهیات ککون الکل أعظم من الجزء و لا یحکم بحسن شیء من الأفعال و لا بقبحه إنّما یحکم بذلک العقل العملی الذی یدیر مصالح النوع و الأشخاص و کذلک ربما یحکم بحسن فعل و قبحه بحسب مصلحتین و یسمّون ما یقتضیه العقل العملی و لا یکون مذکورا فی شریعة من الشرائع بأحکام الشارع غیر المکتوبة و یسمّون ما ینطق به شریعة من الشرائع بأحکام الشارع المکتوبة».

نقود ...: ص: ۱۷۸

أقول: قد وقفت علی وحدة المعانی سابقا و مجمله أن المدح لا یکون إلا بصفة کمالیة و الحمد و الثناء هو إثبات وصف کذلک و أن ملائم الشیء هو إدراک ما هو کمال للشیء من حیث هو کذلک، و هکذا الکلام فی طرف الذمّ و النقص و المنافرة، فراجع.

کما و قد عرفت أنّ هذا التحدید و التردید لم یکن له وجود فی کلمات الأوائل و إنّما بدأ من أبی الحسن البصری الأشعری کما سیأتی عند الحدیث عن المتکلمین فرارا عن بعض ما الزم به، و من ثمّ شاع و ساد فی المباحث العلمیة هذا الادعاء، حتی جاء فی کلمات الشیخ الرئیس و هکذا حتی أصبح من الأصول الموضوعة المسلّمة و قد انتبه إلی ذلک غیر واحد من المتأخرین کما سیأتی.

العقل العملی، ص: ۱۷۹

و أما تعریف الحسن العقلی بما لا یستحق الذم فهو تعریف بنفی المقابل، یمکن تعریفه بما یستحق المدح. و کذلک فی الحسن

الشرعی، و قد عرفت مما سبق أن أخذ المثوبة أو عدم العقوبة فی الحسن، و العکس فی القبح تعریف، بالازم، و لیس هو مواضعة اعتباریة، بل المراد أن ما یکون حسنا و کمالا قد لا یتشوق إلیه بعض أفراد الإنسان، و حینئذ یکون من العنایة الإلهیة الحکمیة و اللطف العقلی أن یسبب اللّه تعالی اتیان تلک الأفعال الحسنة و ترک الأفعال القبیحة، بالمثوبة علی الأول، و العقوبة علی الثانی، و أن هذا من خصائص الموجود الفاعل الإرادی، و أن الحال کذلک فی الجزائیات فی التشریع الاجتماعی. و أن المراد بالاستحقاق أن واقع الفعل له تلک الصفة الکمالیة أو الشرّیة فهی حقّ مطابق واقعی.

و أما الوجوب فقد عرفت أن معناه الضرورة التی بین المعلول و هو الکمال و بین الشرط أو العلة و هو الفعل و سیأتی مزید بیان فی المبحث اللاحق عن الانشائیات القانونیة التشریعیة و الواقعیات.

و أمّا الحسن و القبح بالنسبة إلی أفعال الباری تعالی فقد عرفت أنّها ترجع إلی منهج العنایة الفلسفی فراجع.

و أمّا التفصیل المنسوب إلی الحکماء فی حکم العقل النظری و العملی و أن الأول لا یحکم بحسن و قبح شیء فقد عرفت خطأها بما نقلناه عن سقراط و أفلاطون و أرسطو و الفارابی بل و الشیخ فی بعض کلماته، و ربما عن الفلسفة الهندیة أیضا.

الحسن و القبح بدیهیان ذاتیان ...: ص: ۱۷۹

و قال (قده) «۱» فی (تجرید الاعتقاد فی الفصل الثالث من المقصد الثالث- فی أفعاله تعالی):

العقل العملی، ص: ۱۸۰

المسألة الأولی فی اثبات الحسن و القبح العقلیین: «الفعل المتصف بالزائد (أی بالأمر الزائد علی حدوثه) إما حسن أو قبیح، و الحسن أربعة (و هو ما لا یتعلق بفعله ذم فیشمل الأحکام الأربعة). و هما عقلیان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غیر شرع (أی إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشیاء و قبح بعضها من غیر نظر الشرع فإن کل عاقل یجزم بحسن الإحسان و یمدح علیه و بقبح الإساءة و الظلم و یذم علیه و هذا حکم ضروری لا یقبل الشک)».

و لانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا (أی إنّا لو لم نعلمهما عقلا لم نحکم بقبح الکذب فجاز وقوعه من اللّه (تعالی عن ذلک علوا کبیرا) فإذا أخبرنا بقبح شیء أو حسن آخر لم نجزم بذلک للتجویز المزبور و انتفاء حکمته، أو «۱» لو کانا بحکم الشرع للزم توقف الشیء علی نفسه و ذلک لتوقّف الإرادة الشرعیة علی تعین المراد و الحال أن الحسن و القبح متأخران عن الإرادة فیلزم المحذور المزبور فلا یثبت بالشرع حینئذ و لا بالعقل أو «۲» لو کانا بحکم الشرع، فالحاکم بأنهما بحکم الشرع هو العقل و إلا لتسلسل.

و الفرض أن العقل لا یحکم أو لا یدرک حسن الأشیاء، بعبارة أخری أن منشأ حکم العقل أنهما بحکم الشرع هو لزوم القبح و عدم الکمال و عدم المناسبة و الملائمة مع الذات المقدسة مع أنا فرضنا أنه لا یحکم بحسن الأشیاء و لا یدرک ذلک).

و لجاز التعاکس (فیهما بأن یکون ما نتوهمه حسنا قبیحا و بالعکس و کان یجوز أن یکون هناک أمم عظیمة تعتقد حسن مدح من أساء إلیهم و ذم من أحسن کما حصل لنا اعتقاد عکس ذلک و هو معلوم البطلان).

و یجوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصور (أی یجوز التفاوت بین العلم بهما

العقل العملی، ص: ۱۸۱

و بین العلم بزیادة الکل علی الجزء و إن کان کلیهما ضروریا لتفاوت التصور، فالتفاوت لیس دلیل عدم ضروریة الأول).

و ارتکاب أقل القبیحین مع إمکان التخلص (أی و یجوز ارتکاب أقل القبیحین عند دوران الأمر بینهما).

و قال فی (المسألة الرابعة من المقصد السادس فی وجوب المعاد الجسمانی):

«و وجوب ایفاء الوعد و الحکمة یقتضی وجوب البعث (أی لا بد من العود لیحصل الوفاء بالوعد و أن مقتضی حکمته تعالی و عدله الإثابة و الجزاء و لا یتحقق إلا بالعود بعد انتفائهما فی الدنیا)، و الضرورة قاضیة بثبوت الجسمانی من دین النبی مع إمکانه.

أقول: فتراه يستدل على الحقيقة التكوينية المستقبلية بمبادىء العقل العملى.

***

العقل العملی، ص: ۱۸۲

مذهب الحكيم القطب الرازى صاحب المحاكمات ... ص: ۱۸۲

فقد تقدم نقل نبذ من كلماته فى الكتاب المزبور فى ذيل كلمات الشيخ الرئيس فى الإشارات و أنه يذهب إلى كون آراء العقل العملى بعضها مستنبطة من مقدمات بديهية و بعضها من المشهورة و بعضها من التجريبية، و أن العقل العملى يستعين فى آرائه بالعقل النظرى، كما و قد نسب إلى الحكماء أنهم قائلون بالحسن و القبح بالمعانى الثلاثة لأنهم صرحوا بذلك فى فضائل الأخلاق عندهم بأنها مقتضية للمدح و رذائلها مقتضية للذم فراجع كلماته فيما تقدم و فى كتابه المحاكمات فهى على هذا المنوال.

***

العقل العملی، ص: ۱۸۳

الفصل الثالث رأى الفلسفة الإسلامية

العهد الثانى ... ص: ۱۸۳

اشارة

* مذهب المحقق محمد بن محمد باقر الداماد الحسينى (قده)* مذهب الملا صدرا الشيرازى (قده)* مذهب الحكيم السبزوارى (قده)* مذهب الحكيم الفقيه المولى محمد مهدى النراقى (قده)

العقل العملی، ص: ۱۸۵

مذهب المحقق محمد بن محمد باقر الداماد الحسينى (قده ...) ص: ۱۸۵

اشارة

مذهب المحقق محمد بن محمد باقر الداماد الحسينى (قده)

قال فى القبسات «۱»: (و ميض من القبس العاشر) فى سرّ القضاء و القدر و كيفية دخول الشرّ فى القضاء الإلهى و سرّ الحقّ فى الدعاء و الإجابة «... كأنك، إذن، بما تحققت أن جملة نظام الكل هى شخصية هيكل الإنسان الكبير، و العناية الأولى الإلهية هى الطبيعة الكلية الفاعلة الحافظة الممسكة المدبّرة على الاطلاق بالعلم المحيط الواسع و القدرة التامة الكاملة و الحكمة الحقة البالغة، و أن قضية قانون الإمكان الأشرف و وجوب المناسبة بين العلّة التامة و معلولها على أتم الوجوه، أنه ليس فى طباع الإمكان أن يتصور نظام الوجود أفضل و أتم مما هو عليه، و أن مفهوم نظام أتمّ من هذا النظام، إنما هو كمفهومات سائر الممتنعات الذاتية التى لا مطابق لها فى التصور، إلا- باختلافات الأوهام الكاذبة و تعمّلات الأذهان المنكوسة. فإنه لما كان علم البارىء الحقّ بنظام الخير فى الوجود علما لا نقص فيه، و رحمته الفعالة بالجود رحمة لا ضنانة فيها، و كان ذلك العلم سببا ينبعث عنه معلومه، و ينبوعا ينبجس منه متعلقه، و لم تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب، و إمكان استعدادى يعوقه من غاية الكمال، فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد فى غاية من الاتقان ... فالنظام الجملى أفضل ما يمكن و أتمّ ما يتصور، و لا يدخل فى الوجود شر بالقياس إليه أصلا. و الجاعل

الجواد

العقل العملی، ص: ۱۸۶

الحقّ بذاته، فاعله و غایته و مبدأ بدؤه «۱» الذی هو بعینه نصاب تمامه و نظام کماله، بالأبد لا بالزمان. و الجود الإلهی هو المعطی کل موجود ما فی وسع قبوله و منّة إمکانه».

و قال فی و میض آخر «۲»: «أ لیس من الفطریات المنصرحة أن الخیر هو ما یتشوقه کل شیء و یبتغیه و یتوخاه، و یتم به قسط کماله فی رتبته و طبقته من الوجود، و تکون الذات مولیّة وجه القصد شطره، من فرائض الکمالات و نوافلها و متممات الحقیقة و مکملاتها. فإذن. الشرّ لا ذات له، بل إنما هو عدم ذات أو عدم کمال ذات أو عدم کمال ما لذات.

و حیثما لیس عدم الذات، و لا عدم کمال ما من کمالات تتشوقها الذات، فمن علی جبلة العقل و فطرة الإنسانیة، لا یتوهم هناک شریّة أصلا. فالوجود کله خیر، و الشرّ کله عدم.

فإذا کان وجود ما مستلزما أو مستصحبا لعدم کمال، کان موصوفا بشریّة ما بالعرض. من حیث صحابة ذلک العدم، لا بما هو وجود علی الحقیقة »....

و قال فی «۳» الومیض اللاحق: «و بالجملة، الخیر المطلق هو ما یتشوقه کل شیء و یتمّ به وجود کل شیء. و القیوم الواجب الذات، جلّ ذکره، وجود محض و نور محض و کمال محض و بهاء محض، و هو تام من کل جهة و فوق التمام، یعشقه و یتشوقه کل ممکن الذات بطباع إمکانه، و یعبده و یخضع له کل معلول الحقیقة بقوام معلولیته ...، و قد یقال أیضا «خیر» لما کان نافعا و مفیدا لکمالات الأشیاء».

و قال «۴»: «فنقول علی محاذاة قول الشریک، فی تاسعة إلهیات الشفاء، إن الشر بالذات هو العدم، و لا کل عدم، بل عدم مقتضی طباع الشیء من الکمالات الثانیة

العقل العملی، ص: ۱۸۷

لنوعه و طبیعته ... و بالجملة یطلق «الشر» علی أمور عدمیة، من حیث هی غیر مؤثرة، کفقدان کل شیء ما من شأنه أن یکون له مثل الموت و الفقر و الجهل، و علی أمور وجودیة کذلک، کوجود ما یقتضی صد المتوجه إلی کمال ما عن الوصول إلیه و البلوغ إلی منتهاه، و کمذّام الأفعال السیئة، من الظلم و الزنی و مبادیها من الملکات الردیئة، و الأخلاق الرذلة و کالآلام و الغموم و ما یستجرّها ...و البرد شرّ بالعرض، لافضائه إلی ما هو شرّ، و کذلک السحاب. و الظلم و الزنی أیضا لیسا، من حیث هما أمران منبعثان عن قوتین هما الغضبیة و الشهویة مثلا، من الشرّ فی شیء، بل هما من تلک الحیثیة کمالان لتینک القوتین، و إنما یطلق علیهما «الشرّ» بالقیاس إلی المظلوم الفاقد لخیره و کماله، أو إلی السنّة العادلة فی السیاسة المدنیة المختلّ نظامها بذلک، أو إلی النفس الناطقة لضعفها عن ضبط قوتیها الحیوانیتین، و انصرافها بذلک عن صقع النور إلی هاویة الظلمة، و عن عالم القدس إلی عالم أقذار الطبیعة الهیولانیة».

التکلیف و الوعد و الوعید من أسباب خیرات نظام الوجود العقوبة و المثوبة لوازم ماهیات الأفعال الحسنة و القبیحة ذاتا ... ص: ۱۸۷

و قال فی ومیض «۱» لاحق: «إن هذا الأصل منسحب الحکم علی شرور نشأة المعاد أیضا، فی ضربیه الروحانی و الجسمانی، فشقوة النفس فی جوهر ذاتها بحسب الجهل المضاعف مثلا، و شقاوتها من جهة البدن بحسب التورط فی هیجان شهوة أو غضب مثلا، علی سبیل سائر الشرور الأقلیة اللازمة للخیرات الکثیرة المقصودة للعنایة الأولی.

و کذلک العقوبات الإلهیة فی النشأة الآخرة دخلت فی القضاء و القدر، من حیث إنها لوازم خیرات نظام الوجود، من حیث تأدیة الأسباب إلیها، و من حیث إنها من متسمات أمر التکلیف علی سنن الحکمة فی هذه النشأة، لأن الترهیب و الایعاد بها من

العقل العملی، ص: ۱۸۸

جملهٔ ما لا یتم ارتداع نفوس المکلفین عن المعاصی و المآثم إلا به. ثم وجوب الوفاء بذلک، من متممات أسباب الارتداع، و اخلاف المیعاد مما یوجب الإخلال بالحکمهٔ.

فکما فعل الإنسان و إرادته و اختیاره لأفعاله، من حیّز القضاء الإلهی و القدر الربوبی، و مبدأ ذلک کله من جنبهٔ العنایهٔ الأولی و الإرادهٔ الحقّهٔ، علی طباق استعدادات المواد، بمقدار استحقاق الماهیات، فکذلک المثوبهٔ و العقوبهٔ من حیّز القضاء و القدر، و استیجاب المثوبات و العقوبات، من لوازم ماهیات الأفعال و الأعمال من الحسنات و السیئات، بخصوصیات درجاتها فی الحسن و القبح الذاتیین.

و إنما یرجع الثواب و العقاب إلی الفاعل المباشر بالإرادهٔ و الاختیار، و إن لم یکن هو العلّهٔ التامهٔ المقتضیهٔ لوجوب الفعل، لأنه المحلّ القابل کما الأدویهٔ التریاقیهٔ و السمیّهٔ إنّما تظهر خواصّها و آثارها فی أبدان شاربیها و امزجتهم. فالطبّ الروحانی فی ذلک علی قیاس الطب الجسمانی، و الأدویهٔ النفسانیهٔ علی قیاس الأدویهٔ الجسدانیهٔ».

تشعشع الومیض ...: ص: ۱۸۸

أقول: فانبجس من کلامه (قده) ما یلی:

أولا: انبغاء و طلب الخیر و التشوق إلیه فطری. و عدم انبغاء الشر و النفرهٔ منه کذلک.

ثانیا: مساوقهٔ الخیر و الشر للکمال و النقص و الملائم و المنافر و الممدوح و المذموم.

ثالثا: کما أنه للمدینهٔ (مجموع الآحاد) کمالات حقیقیهٔ، فلتلک الکمالات أسباب وجودیهٔ هی التقنین و متمماته من الجزائیات و العقوبات.

رابعا: إن التکلیف و الوعد و الوعید بالثواب و العقاب من أسباب الخیر فی نظام الوجود کبقیهٔ الأسباب الوجودیهٔ، و لذلک اقتضت العنایهٔ الإلهیهٔ و الحکمهٔ الربانیهٔ

العقل العملی، ص: ۱۸۹

وجوده، حیث إنه لا یتم وصول نفوس الأناسی إلی الکمال إلا به، فهو خاصیهٔ الموجود المستکمل بالإرادهٔ.

خامسا: إن تلک الأسباب الوجودیهٔ أی الوعید و الوفاء به و عدم اخلاف المیعاد، و إن لزمت منه شرور فی نظام الوجود بالنسبهٔ إلی نشأهٔ المعاد و لکن هی علی سبیل سائر الشرور اللازمهٔ للخیرات الکثیرهٔ المقصودهٔ للعنایهٔ الأولی.

سادسا: إن المثوبهٔ و العقوبهٔ أیضا من لوازم ماهیات الأفعال الحسنهٔ و السیئهٔ بحسب درجاتها فی الحسن و القبح الذاتی و هو تصریح صارخ بوحدهٔ الحسن بالمعانی الثلاثهٔ.

و ذکر فی ومیض لاحق ما نقلناه سابقا عن کتاب التعلیقات للشیخ، و أضاف فی النقل فقال «۱»: «تعلیق: النظام الحقیقی و الخیر المحض هو ذات الباریء، و نظام العالم و خیره صادران عن ذاته. و کل ما یصدر عن ذاته، إذ هو نظام و خیر، یوجد مقترنا بنظام یلیق به و خیر یلیق به، إذ الغایهٔ فی الخلق هو ذاته. و هذا النظام و الخیر فی کل شیء ظاهر، إذ کل شیء صادر عنه، لکنه فی کل واحد من الأشیاء غیر ما فی الآخر و الخیر الذی فی الصلاهٔ غیر الذی فی الصوم».

ثم أنه ذکر «۲» أن کثرهٔ الهالکین لا یعنی کثرهٔ الشرور بالقیاس إلی الخیر حیث أن الخیرات کثیرهٔ بالقیاس إلی کمال النوع و أشخاصه الناجین و الأسباب المترتبهٔ المتأدیهٔ إلی ذلک علی سبیل الوجوب فی نظام الوجود فلو لا حصول ذلک لأدی إلی فساد نظام الکل و حرمان النوع من کماله الأقصی الممکن، و عدم دخول النفوس المقدسهٔ الإنسانیهٔ فی الوجود و انتفاء وجود الأشخاص الناجین رأسا، إذ وجود الهالکین من لوازم هذا النظام الموجود.

العقل العملی، ص: ۱۹۰

الدعاء تسبیبه حقیقی لا اعتباری ...: ص: ١٩٠

و قال فی ومیض لاحق «١»: «الم یستبن لبصیرتک- أن تعلّق نظام الوجود جملة بالقضاء و القدر، و استناد الموجودات کلها إلی قدرة اللّه سبحانه و إرادته و حکمته و عنایته، لیس یصادم توسیط الشرائط و العلل، و ارتباط عوالم النظام و أجزائها بعضها ببعض، و ترتب المسببات عن الأسباب ... فکذلک فاعلمن أن الدعاء و الطلب، من جملة أسباب الحصول و علل الکون و شرائط الدخول فی نظام الوجود. و ما «٢» یتشککک أن ما یرام بالطلب و السؤال و الدعاء و الالحاح انجاح نیله و تیسیر عسیره، إن کان مما لم یجر قلم القضاء الأزلی بتقدیر وجوده، و لم یتطبّع لوح القدر الإلهی بتصویر حصوله، فلم الدعاء و ما رادّته؟ و إن کان مما جری به القلم و تطبّع به اللوح، فما الداعی إلی تکلفه؟ و أی افتقار إلی تجشمه؟ فمندفع «٣» بأن الطلب أیضا من القضاء و الدعاء أیضا من القدر، و هما من شرائط المطلوب المقضی، و منه أسباب المأمول المقدّر. فإذا کان قد جری القضاء و القدر بنجاح بغیة ما و انجاح طلبة ما، کان الطلب و الدعاء اللذان هما من شرائطها و أسبابها المتأدیة إلیها أیضا من المقضی المقدر، و إلا فلا. و بالجملة، ما قضی و قدّر، فقد قضیت و قدّرت أسبابه و شرائطه، و ما لا فلا. إذا أراد اللّه شیئا هیّأ أسبابه».

و قال «۴»: «فاعلمن أن العالم الحرفی (الحروف الهجائیة) کالجسد و العالم العددی کالروح الساری فیه و هما بما فیهما من تألیفات النسب و امتزاجات الخواص، منطبقات علی عوالم التکوین، بما فیهما من النسب الکونیة و البدائع الصنعیة،

العقل العملی، ص: ١٩١

و کالاظلال و العکوس و الثمرات و الفروع بالإضافة إلی أضواء عالم الأنوار القدسیة و الجواهر العقلیة بما هنالک من ازدواجات مشافعات الجهات العشقیة و الحیثیات الشوقیة و اعتناقات الابتهاجات المنبعثة عن أشعة الشروقات البهیة و الاشراقات الإلهیة ... فإذن عالم العدد بإزاء عالم الحرف و عالم الحرف بإزاء عالم الذهن، و عالم الذهن بإزاء عالم العین.

فالحروف و الألفاظ و الأسماء و الآیات و الاذکار و الأدعیة، باعدادها و أورادها و نسبها و أوقاتها، کأنها ذهن الأعیان و ضمیر الواقع و متخیلة الخارج. فإذا انطبعت و تمثلت صورة المقصود فیها، استتبع ذلک التمثل استحلاب الحصول فی متن الواقع و خارج الذهن. فنسبة الأدعیة و المنامات إلی حصول المطالب و نیل الآمال، نسبة تصورات الأذهان إلی تحصیل المتصورات فی الأعیان. فهذا أحد أسباب استثمار الأدعیة و الأذکار، لایعاء البغیة فی وعاء الحصول. فإذن قد استبان أن الوهم باب من أبواب أسباب الکون و الحدوث، و الدعاء جدول من جداول أنهار القضاء و القدر فلیعلم».

ثم أنه نقل عن الشیخ الرئیس فی کتاب التعلیقات مطولا وجوه تأثیر الدعاء من أن الباریء کما جعل سبب صحة المرض و الدواء کذلک جعل سبب وجود ذلک الشیء الدعاء، و أنه قد یفاض قوة علی النفس الزکیة عند الدعاء تصیر به مؤثرة فی العناصر و أن نسبة التضرع إلی استدعاء القوة، کنسبة التفکر إلی استدعاء البیان و کل یفیض من فوق.

الزیارة لقبور الأصفیاء سبب فاعلی لا اعتباری ...: ص: ١٩١

و قال فی ومیض «١»: «فأما أمر الزیارات و اتیان قبور الأصفیاء و مراقد الصالحین و الاستمداد من أرواحهم الأمریّة و نفوسهم النوریة، و الاستضاءة بالاشراقات العقلیة فی

العقل العملی، ص: ١٩٢

مشاهدهم القدسیة، فمنفرع عن أصل آخر. و هو أن النفس الناطقة، معدن سنخ جوهرها مدین عالم العقل و موطن جوهر ذاتها أرض قدس الملکوت، و سلطانها علی البدن الهیولانی بالعلاقة التدبیریة من سبیلین:

أحدهما: من حيث المادهٔ الشخصيهٔ المنحفظهٔ البقاء بشخصيتها، ما دامت السماوات و الأرض.

و الآخر: من حيث شخص الصورهٔ الجوهريهٔ البدنيهٔ الكائنهٔ الفاسدهٔ. فالبموت تبطل العلاقهٔ التدبيريهٔ، بالقياس إلى بدنها الشخصى من حيث الصورهٔ. فأمّا علاقتها بالقياس إليه، من حيث مادته الباقيهٔ فى انقلابات الصور المتواردهٔ عليها، فغير فاسدهٔ البقاء أبدا. و تلك العلاقهٔ الباقيهٔ، من حيث المادهٔ مرجحهٔ ارتجاع، و كر البدن و استيناف التعلق بالصور المماثلهٔ لهذه الصورهٔ عند الحشر الجسدانى، بإذن اللّه سبحانه. فإذن تلك العلاقهٔ الباقيهٔ بهذا البدن الشخصى من حيث المادهٔ ملاك احتلاب الفيض و اصطياد الخير، لزيارهٔ القبور و اتيان المشاهد. ثم اجتماع أنفس الزائرين المشرقهٔ بالأنوار الإلهيهٔ و الأضواء الملكوتيهٔ، له فوائد جمّهٔ فى هذا الباب، كالمرايا الصقيلهٔ المستنيرهٔ التى تتعاكس أشعهٔ الأضواء منها و يتضاعف شروق الأنوار عليها، حيث لا تطيقها العمشهٔ الضعيفهٔ.

قال علّامهٔ المتشككين و إمامهم فى كتاب المطالب العاليهٔ: أنه جرت عادهٔ جميع العقلاء بأنهم يذهبون إلى المزارات المتبركهٔ، و يصلّون و يصومون و يتصدقون عندها، و يدعون اللّه تعالى فى بعض المهمات، فيجدون آثار النفع ظاهرهٔ، و نتائج القبول لائحهٔ. يحكى أنّ أصحاب أرسطاطاليس كلمّا صعبت عليهم مسألهٔ، ذهبوا إلى قبره و بحثوا فيها، فكانت تنكشف لهم تلك المسألهٔ. و قد يتفق مثل هذا كثيرا عند قبور الأكابر من العلماء و الزّهاد. و لو لا بقاء النفوس بعد موت الأبدان، لم يتصور أمثال ذلك.

العقل العملى، ص: ۱۹۳

ثمّ أنّه ذكر عن رسالهٔ للشيخ الرئيس معروفهٔ فى فائدهٔ الدعاء و الزيارهٔ و أنه المبدأ الأول مؤثر فى جميع الموجودات على الاطلاق، و أمّا على التقسيم ففى نظام الوجود سلسلهٔ الموجودات مترتبهٔ فى التأثير، و أن النفوس تتفاوت بالشرف و الكمال فربما ظهرت نفس نبويهٔ أو غيرها تبلغ الكمال فى العلم و العمل و بالفطرهٔ أو الاكتساب حتى تصير مضاهيهٔ للعقل الفعّال، و إنما إذا فارقت هذه النفس بدنها بقيت مؤثرهٔ فى هذا العالم تأثير العقول السماويهٔ فيه، فيستمد من تلك النفوس المزورهٔ خيرا أو سعادهٔ أو دفع شر أو أذى، و أن للاستمداد أسبابا شتى بحسب الأحوال الجسمانيهٔ و النفسانيهٔ، و أيضا المواضع التى تجتمع فيها أبدان الزوار المزورين، فإن فيها تكون الأذهان أكثر صفوا، و الخواطر أشد جمعا، و النفوس أحسن استعدادا، كزيارهٔ بيت اللّه تعالى، و اجتماع العقائد فى أنّه بيت إلهى يزدلف به إلى الحضرهٔ الربوبيهٔ، و يتقرب به إلى الجنبهٔ المقدسهٔ اللاهوتيهٔ، و فيها حكم عجيبهٔ فى مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الأدنى، بل العذاب الأكبر. و أمّا النفسانيهٔ، فمثل الإعراض عن متاع الدنيا و طيّباتها، و الاجتناب عن الشواغل و العوائق، و التصرف بالفكر إلى قدس الجبروت و الاستدامهٔ بشروق فى السر، لانكشاف الغمم المتصلهٔ للنفس الناطقهٔ.

الأمور الاعتباريهٔ و الكمال الحقيقى ...: ص: ۱۹۳

أقول: أقحمنا مبحث فلسفهٔ الأحكام التشريعيهٔ من الدعاء و الزيارهٔ و الحج و ما ذكره الشيخ فى العبادات و الصوم و الصلاهٔ بل و من قبل عن كتاب الشفاء فى فلسفهٔ مطلق العبادات، لبيان سببيتها الفاعلهٔ فى نظام الوجود و العلل للكمال و الغايات الشريفهٔ القدسيهٔ، و أن جههٔ المدح و الحسن لتلك الأفعال هو لملاكاتها المزبورهٔ، لا- لألفاظها، و لا لاعتبارات مواضعاتيهٔ، و أن فرض التشريع فرض فى الكمالات المطلوبهٔ للذوات و نفل التشريع نفل فى كمالاتها.

و أن عالم الاعتباريات المهمهٔ و المواضعات الإنشائيهٔ ما هى إلا علامات على

العقل العملى، ص: ۱۹۴

تلك الأفعال، فالغرض منها أن يعلم الفعل الكمالى و الفعل المؤدى إلى النقص و الدرك و هذا الذى ذكره الشيخ الرئيس فى الشفاء فيما نقلناه سابقا عنه فى مبحث (خواص الأفعال و الانفعالات التى للإنسان و بيان قوى النظر و العمل للنفس الإنسانيهٔ) «۱» بعد ما ذكر سببيهٔ المشاركهٔ و الاجتماع فى استكمال الإنسان قال: «فلهذه الأسباب و لأسباب أخرى أخفى و آكد من هذه ما احتاج الإنسان أن تكون له فى طبعه قدرهٔ على أن يعلم الآخر الذى هو شريكه ما فى نفسه بعلامهٔ وضعيهٔ، و كان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت لأنه

ينشعب إلی حروف تـتركب منهـا تراكيـب ... فجعلت الطبيعـة للنفس أن تؤلـف من الأـصوات مـا يتوصـل به إلی إعلاـم الغير. و فی الحيوانات الأخری أيضا أصوات يقف بها غيرها علی حال فی نفسـها. لكن تلك الأصوات إنما تـدل بالطبع و علی جملـة من الموافقة أو المنافرة غير محصلة و لا مفصلة.

و الـذی للإنسان فهو بالوضع، و ذلك لأن الأغراض الإنسانيـة تكاد أن لا تتناهی، فما كان يمكن أن تطبع هی علی أصوات بلا نهايـة، فمما يختص بالإنسان هـذه الضـرورة الداعيـة إلی الإعلام و الاسـتعلام لضـرورة داعيـة إلی الأخـذ و الإعطاء بقـدر عـدل و لضـرورات أخری».

و كـذا الذی ذكره المحقق الطوسـی (قده) فی التجريد فی المقصد الرابع: فی النبوة قال: «البعثة حسـنة لاشـتمالها علی فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه و اسـتفادة الحكم فيما لا يدل و إزالة الخوف و استفادة الحسن و القبح و المنافع و المضار و حفظ النوع الإنسانی و تكميـل أشـخاصه بحسب اسـتعداداتهم المختلفـة. و تعليمهم الصـنائع الخفيـة و الأخلاـق و السـياسات و الأخبـار بالعقـاب و الثـواب فيحصل اللطف للمكلف».

و كـذا ما ذكره فی المسألـة الثانية عشـرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث، فی اللطف و ماهيته، و هو ما يكون المكلف معه أقرب إلی فعل الطاعة و أبعد من فعل

العقل العملی، ص: ۱۹۵

المعصـية، قال: «و اللطف واجب ليحصل الغرض به فإن كان من فعله تعالی (كنصب الرسول صـلّی اللّه عليه و اله و سلّم) وجب عليه و إن كان من المكلف (أی فعله الذی سـتكمل به) وجب أن يشعره به و يوجبه و إن كان من غيرهما (كبيان الرسول صلّی اللّه عليه و اله و سلّم) شرط فی التكليف العلم بالفعل».

نعم قد مرّ فی الكلمات المنقولة السابقة أن من أغراض التشريع أيضا المتمم بالوعد و الوعيد و بالجزاء بالمثوبة و العقوبة هو التسبيب و التـأثير فی إرادة الإنسـان بتوسـط حـدوث الشوق للثواب المترتب و الخوف و النفرة من العقـاب المترتب، و أن هـذا خاصـية الموجود المسـتكمل بالفعل الإرادی. و يشبـه أن يكون الغرض السابق و هو الإعلام و الاشـعار بالأفعال الكمالية الخيرية و المؤدية إلی النقص و الشر هو غرض متوسط و أن هذا الغرض الثانی هو غرض نهائی أو قريب بالنهائی.

و من ذلـك يتضـح أن مـا يقال من: «أن الأمر الاعتباری الغرض منه هو حصول الاذعان به لـدی الإنسان ليروم بإرادته إلی تحصـيل ما اذعن به و من ثمّ تحصـل الأفعـال التی يسـتكمل بهـا»، لاـ وقع له، إذ قـد مرّ مرارا أن الموجـد للإـرادة نحو الفعـل الكمـالی هو الشوق الحاصـل إمـا من البرهان علی الرأی الصادق كما ذكره الشـيخ فی الشـفاء «۱» و سـبق أن ذكرنـاه عنه و ذكرنـاه عن الفارابی أيضا فی (السياسة المدنية) «۲» و ذكرناه عن أرسطو فی (أخلاق نيقوماخوس) «۳» و ذكرناه عن أفلاطون فی (الجمهورية) «۴»، و إما بالمثوبة و العقوبـة علی التشـريع النـاظم لمجموع الأفعـال الخيريـة و الشـرية كما ذكروه و ذكرناه فی ما نقلناه عنهم من مباحث الاجتماع المـدنی فراجع. و للبحث تتمّة.

***

العقل العملی، ص: ۱۹۶

مذهب الملا صدرا الشيرازی (قده ...) ص: ۱۹۶

اشارة

و قد تقدم نقل عدّة من تعليقاته علی حكمة الإشـراق و التی وافق فيها الشـيخ السـهروردی من أن بعض المشهورات فطرية صالحة لأن

تکون مبدأ للبرهان، و أن تدبیر العقل العملی من إفاضات عالم العقل.

و قال فی الاسفار «۱» فی الباب التاسع من کتاب النفس فی خواص الإنسان:

«و منها أن المشارکة المصلحیة تقتضی المنع من بعض الأفعال و الحث علی بعضها، ثمّ أن الإنسان یعتقد ذلک من حین صغره و یستمر نشوؤه علیه، فحینئذ یتأکد فیه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما و الإقدام علی الآخر، و رکز فی نفسه ذلک عنایة من اللّه لأجل النظام فیسمی الأول قبیحا و الثانی حسنا جمیلا، و أمّا سائر الحیوانات فإنها إن ترکت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا یأکل صاحبه، و مثل الفرس العتیق النجیب لا یسافح أمّه، فلیس ذلک من جهة اعتقاد فی النفس بل لهیئة نفسانیة أخری، و هو أن کل حیوان یحب بالطبع ما یلائمه و یلذه، و الشخص الذی یطعمه محبوب عنده فیصیر ذلک مانعا عن أکله لذلک الشخص...

و منها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأنّ غیره اطّلع علی أنّه ارتکب فعلا قبیحا فإنه یتبع ذلک الشعور حالة انفعالیة فی نفسه یسمّی بالخجالة.

و منها أنّه قد ظن أن أمرا یحدث فی المستقبل یضرّه فیعرض له الخوف أو ینفعه فیعرض له الرجاء. و لا- یکون للحیوانات الأخری هاتان الحالتان إلا بحسب الآن فی

العقل العملی، ص: ۱۹۷

غالب الأمر و ما یتصل به و الذی تفعله من استظهار لیس لأجل شعور بالزمان المستقبل و ما یکون فیه بل ذلک أیضا بضرب من الإلهام من الملک المدبر لنوعها ...، فإنها إما أن یتخیل ... أو أن یقع لها ضرب من الإلهام ... و بالجملة أن الأفعال الحکمیة و العقلیة إنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصیة و من سائر الحیوانات من جهة عقلها النوعیة تدبیرا کلیا.

و منها: «ما یتصل بما ذکر من أن الإنسان له أن یروّی فی أمور مستقبله هل ینبغی أن یفعلها أو لا ینبغی، فحینئذ یفعل وقتا ما حکمت به روّیته و تدبیره أن یفعله فی الوقت الأول، و کذا العکس و أما الحیوانات الأخری فلیس لها ذلک »....،

و قال: «الحاکم العقلی العملی لا بد أن یکون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة و إضافة إلی الصور الجزئیة کما ذکرناه فی باب الوهم و الموهومات أنه عقل مضاف إلی الحس» انتهی.

أقول: یفید کلامه جلّ ما تقدم عن حکماء الیونان و هو:

أولا- إن القبیح و الممنوع هو فی الموضوعات و الأفعال الضارّة و التی تضاد المصلحة و الکمال و الجمیل و الحسن و الضروری هو فی خلاف ذلک.

ثانیا: إن کمال الإنسان حیث لا یتحقق إلا بالمشارکة الحقیقیة مع بنی نوعه و هی لا تتحقق من دون النظام الذی هو وضع کل شیء و فعل فی محلّه کی تصل المنافع إلی الآحاد، کان کل فعل ضار به شرا و قبیحا و کل فعل موجب له خیرا و حسنا، و أن الاعتقاد و التصدیق بذلک فی النفس من العنایة الإلهیة فی نظام الخیر الأتم.

ثالثا: إن الانفعال بالشعور بارتکاب الفعل القبیح أو الشوق و الرجاء لفعل النافع أو الخوف و النفرة من وقوع الفعل الضار من خواص صفات النفس التکوینیة المفطورة علیها و کذا الروّیة فی الأفعال و هی ادراک کمال الفعل أو نقصه المترتب علیه بغیته و طلبه للشوق إلیه أو النفرة منه و عدم بغیته.

العقل العملی، ص: ۱۹۸

و قال «۱» فی أوصاف النفس و مجامع أخلاقها: «إن الحریة الحقیقیة ما تکون غریزیة للنفس لا التی تکون بالتعوید و التعلیم و إن کانت أیضا فاضلة و هو معنی قول الفیلسوف ارسطاطالیس: الحریة ملکة نفسانیة حارسة للنفس حراسة جوهریة لا صناعیة. و بالجملة فکل ما کانت علاقته البدنیة أضعف و علاقته العقلیة أقوی کان أکثر حریة و من کان بالعکس کان أکثر عبودیة للشهوات و إلی هذا أشار أفلاطون بقوله:

الأنفس المرذولة فی أفق الطبیعة و ظلّها، و الأنفس الفاضلة فی أفق العقل، و إذا علمت معنی الحکمة و الحریة و حاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات و التجرد عن المادیات فاعلم أن جمیع الفضائل النفسانیة یرجع إلی هاتین الفضیلتین، و کذا الأخلاق الذمیمة مع کثرتها ترجع کلها إلی أضداد هاتین، و لا تکفیک تزکیة النفس عن بعضها حتی تزکی عن جمیعها، و لو ترکت البعض غالبا علیک فیوشک أن یدعوک إلی البقیة و لا ینجو من عذابها إلا من أتی اللّه بقلب سلیم و قال تعالی أیضا: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها و قال النبی صلّی اللّه علیه و اله و سلّم: «بعثت لأتمم مکارم الأخلاق» و کما أن للإنسان صورة ظاهرة حسنها لحسن الجمیع و اعتداله و قبحها بقبح البعض فضلا عن الجمیع فکذلک الصورة الباطنة لها أرکان لا بد من حسن جمیعها حتی یحسن الخلق و تحصل الحکمة و الحریة. و هی أربعة معان: قوة العلم، و قوة الغضب، و قوة الشهوة، و قوة العقل و العدل بین هذه الأمور، فإذا استوت هذه الأرکان التی هی مجامع الأخلاق التی تتشعّب منها أخلاق غیر محصورة اعتدلت و تناسقت و حصل حسن الخلق، أما قوة العلم فأعدلها و أحسنها أن تصیر بحیث تدرک الفرق بین الصدق و الکذب فی الأقوال، و بین الحق و الباطل فی الاعتقادات و بین الجمیل و القبیح فی الأعمال ... و أما قوة العدالة فهی فی ضبط قوة الغضب و الشهوة تحت إشارة الدین و العقل، فالعقل النظری منزلته منزلة المشیر الناصح و قوة العدل و هی القدرة التامة منزلتها منزلة المنفّذ و الممض

العقل العملی، ص: ۱۹۹

لأحکامه و إشاراته ... و أما قوة العقل و الحکمة فیصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبیر وجودة الذهن و ثقابة الرأی، و إصابة الظن و التفطن لدقائق الأعمال و خبایا آفات النفوس ... فهذه رؤوس الأخلاق الحسنة و الأخلاق السیئة المعبّر عنها فی حدیث عذاب القبر للمنافق برؤوس التنین و معنی حسن الخلق فی جمیع أنواعها الأربعة و فروعها هو التوسط بین الافراط و التفریط و الغلو و التقصیر فخیر الأمور أوسطها و کلا طرفی قصد الأمور ذمیم.

و قال «۱» فی منازل الإنسان و درجاته بحسب قوی نفسه: «إن کل إنسان بشری باطنه کأنّه معجون من صفات قوی بعضها بهیمیة و بعضها سبعیة و بعضها شیطانیة و بعضها ملکیة ... و أصول جمیع الأخلاق هذه الأربعة قد عجنت فی باطنه عجنا محکما لا یکاد یتخلص منها و إنّما یخلص من ظلمات الثلاثة الأول بنور الهدایة المستفاد من الشرع و العقل».

و قال «۲» فی الشقاوة و السعادة: «و لکن الاعتقادات الردیة و العلوم الفاسدة أشد تعذیبا و أکثر إیلاما للنفوس، فإنها نیرانات ملتهبة فی نفوس معتقدیها، و حرقات مشتعلة فی قلوبهم، فایلامها أشد من ایلام هذه النار الدنیویة کما ذکر اللّه تعالی بقوله: نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَةِ إِنَّها عَلَیْهِمْ مُؤْصَدَةٌ فِی عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ لأنها مع کونها فی نفسها قبیحة مؤلمة منها ینشأ سائر المعاصی و السیئات الموجبة لتعذّب النفوس».

و قال عن الهیئات الردیة الحاصلة فی النفس: «فإن هذه الهیئات و إن کانت قبیحة فی نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضارة لحقیقتها لکن کان اقبال النفس علی البدن یشغلها عن الاحساس بفضائحها و قبائحها و مضادتها لجوهر النفس».

العقل العملی، ص: ۲۰۰

و قال «۱»: «فشرح الصدر غایة الحکمة العملیة، و النور غایة الحکمة النظریة فالحکیم الإلهی هو الجامع لهما، و هو المؤمن الحقیقی بلسان الشریعة و ذلک الفوز العظیم».

أقول: یقضی کلامه:

أولاـ بأن الذمّ علی الصفة الخلقیة إنما هو علی الصفة الردیئة الرذیلة المقابلة لکمال الإنسان، و أن استحسان الخلق هو فی الخلق الموجب لکمال النفس و فی الصفة الفاضلة. کما أن الإساءة تحصل من الرذیلة فتسمی صفة و خلقا سیئا أی یسوء و ینفر منها، و مقتضی ذلک تساوق الذم و النقص و القبح و السوء و تساوق الحسن و الجمال و الکمال و الفضل و الحمد و المدح کما مرّ فی کلمات الأوائل.

ثانیا: إن حکم القضایا المتبعة فی القوی العملیة یحکم بها العقل النظری، کما أن أحکام الدین و الشرع هی بلحاظ کمال الفعل للنفس البشریة أو نقصه.

ثالثا: إن حال أفعال القلب حال أفعال الجوارح و هما کحال صفات النفس، فالعقائد و الأعمال کالصفات تنقسم إلی الحسن و القبیح بلحاظ الکمال و النقص و الخیریة و الشریة.

و قال «۲» فی بیان السعادة و الشقاوة الأخرویتین: «إن مقصود التکالیف و وضع الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الکتب لیس إلا تکمیل النفوس الإنسانیة و تخلیصها عن هذا العالم و دار الأضداد، و اطلاقها عن أسر الشهوات و قید الأمکنة و الجهات، و هذا التکمیل و التجرید لا یحصلان إلا بتبدیل هذه النشأة الدائرة المتجددة إلی النشأة الباقیة الثابتة، و هذا التبدیل إلی النشأة الباقیة موقوف أولا علی معرفتها و الإیمان بوقوعها،

العقل العملی، ص: ۲۰۱

و ثانیا علی أنها الغایة الأصلیة المقصودة من وجود الإنسان الذی یتوجه إلیها بمقتضی فطرتها الطبیعیة لو لم ینحرف عن مسلکها بواسطة الجهالات و ارتکاب السیئات و ثالثا علی العمل بمقتضاها و ما یسهل السبیل إلیها و تدفع القواطع المانعة عنها».

و قال فی میزان الأعمال «۱»: «إن لکل عمل من الأعمال البدنیة تأثیرا فی النفس فإن کان من باب الحسنات و الطاعات کالصلاة و الصیام و الحج و الزکاة و الجهاد و غیرها فله تأثیر فی تنویر النفس و تخلیصها من أسر الشهوات و تطهیرها عن غواسق الهیولیات و جذبها من الدنیا إلی الآخرة و من المنزل الأدنی إلی المحل الأعلی فلکل عمل منها مقدار معین من التأثیر فی التنویر و التهذیب، و إذا تضاعف و تکثرت الحسنات فبقدر تکثرها و تضاعفها یزداد مقدار التأثیر و التنویر، و کذلک لکل عمل من الأعمال السیئة قدرا معینا من التأثیر فی إظلام جوهر النفس و تکثیفها و تکدیرها و تعلیقها بالدنیا و شهواتها و تقییدها بسلاسلها و أغلالها فإذا تضاعفت المعاصی و السیئات ازدادت الظلمة و التکثیف شدة و قدرا».

مخالفة الأشعری لنظریة العنایة ...: ص: ۲۰۱

و قال «۲» فی الموقف الثامن فی العنایة الإلهیة: «و أما الواحد الحق فلیس فوقه غایة ینظر إلیها فی افاضة الخیر و بث الرحمة العامة و مع ذلک فإنا نشاهد فی موجودات هذا العالم و أجزاء النظام و افراد الأکوان ... من حسن التدبیر وجودة الترتیب و رعایة المصالح و المنافع و ابداع القوی و الأسباب الملائمة للاغراض الدافعة للآفات و المفسدات ما نقضی به آخر العجب و لا یسع لأحد أن ینکر الآثار العجیبة فی جزئیات الأکوان فکیف فی کلیاتها کما سنذکر انموذجا منها و تلک الجزئیات مثل مصالح و منافع روعیت فی بعض النباتات (کالنخل و العنب) و بعض الحیوانات العجم الحقیرة (کالنحل

العقل العملی، ص: ۲۰۲

و العنکبوت) مما لیس یصدر ذلک علی وجه الاتفاق من غیر تدبیر سابق، و حکم مطابق، و مصلحة مرعیة و حکمة مرضیة. فاذن یجب أن یعلم أن العنایة کما مرّ هی کون الأول (تعالی) عالما لذاته بما علیه الوجود فی النظام الأتم و الخیر الأعظم و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب اقصی ما یمکن و راضیا به علی النحو المذکور و هذه المعانی الثلاثة التی یجمعها معنی العنایة من العلم و العلیة و الرضا کلها عین ذاته، بمعنی أن ذاته عین العلم بنظام الخیر و عین السبب التام له و عین الرضا به و هو المشیة الأزلیة فذاته بذاته صورة بنظام الخیر علی وجه أعلی و أشرف لأنه الوجود الحق الذی لا غایة له و لا حد فی الکمال وراءه فإذا کان کذلک فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی النظام، و الاتم بحسب الامکان فیفیض عنه ما یعقله نظاما و خیرا علی الوجه المذکور الذی عقله فیضانا و صدوا، متأدیا إلی غایة النظام و صورة التمام علی أتم تأدیة.

فهذا هو معنی العنایة الخالیة عن الشین و النقص، و من اعتقد غیر هذا من القائلین بالاتفاق المنسوب إلی بعض القدماء، و القائلین

بالإرادة الخالیة عن الحکمة و العنایة المنسوبة إلی «الشیخ الأشعری» و القائلین بالغرض السفلی العائد إلی الخلق فقد ضلّوا ضلالا بعیدا حیث جهلوا تنزیه اللّه تعالی و توحیده و ما قدّروا اللّه حقّ قدره».

منهج العنایة یثبت ما انکره الأشعری من الحسن و القبح الذاتی ...: ص: ۲۰۲

اشارة

أقول: مـا نبّه علیه فی المقـام بـالغ الأهمیـة حیث أفصـح عن منشأ الخلاف فی الحسن و القبـح بین الشـیخ الأشـعری و الحکماء و کـذا الخلاف بین العدلیة و الحکماء.

فالخلاف الأول ... ص: ۲۰۲

هو أن الشیـخ ینفی الحسن و القبـح الواقعیین و بالتالی الحکمة فی ذوات الأفعال و یذهب إلی أن الحسن ما حسّنه الخالق عزّ و جلّ و فعله و القبیح ما قبّحه الخالق و لم یأت به فلیس للأشیاء فی حدّ ذاتها حسن و کمال أو قبح و نقص و إنما الکمال یتقرر لفطرة الأشیاء بعد ایجاد الباری لها و النقص لذوات الأشیاء هو ما بقی معدوما و لم

العقل العملی، ص: ۲۰۳

یوحده، فلیس للأشیاء فی تقررها الذاتی و العلمی کمال أو نقص.

بینمـا الحکمـاء یـذهبون إلی أن للأشـیاء فی تقررها الماهوی کمال أولی و کمال ثانوی و أن علم الباری المتعلق بها لا یغیّر فی ذلک شیئـا لأـن العلم تـابع للمعلوم فی مـا هو علیه، و حیث إن للأشـیاء کمالاـت أولیـة و ثانویـة و لمجموع آحـاد الموجودات و نظام الکل کمالات ممکنة، فالباری یعقل أقصی و أبلغ ما یمکن أن تکون علیه تلک الأشیاء و علمه بذلک و رضاه به سبب لوجود النظام الأتم و الخیر الأکمل الأقصـی، فایجاد الباری و فعله علی أوفق الحکمـة و أبلغها، و من هـذا الخلاف کان الأشـعری لا یذعن بالحسن و القبح الذاتی للأشیاء، و الحکماء یثبتون الحسن و القبح الذاتی للأشیاء.

و الخلاف الثانی ...: ص: ۲۰۳

هو أن العدلیـة یعللون و یجعلون الغرض من الإیجـاد و الفعل هو کمال الموجودات و أن ذلک وجه الحکمـة فیثبتون أن غرض العالی من فعله هو الغرض السفلی و الکمال الحاصل للموجودات.

بینما الحکماء یعللون فعل الباری بالـذات الغنی بذاته التی هی عین العلم بأکمل ما یمکن أن تکون علیه الموجودات و نظام المجموع، فلاـ غرض للـذات وراء الـذات و لاـ للعالی فی السافل، نعم یمکن جعل کمال السافل غایـة للفعل نفسه لا غایـة للفاعل من الفعل، فهو وجه الحکمة أیضا مضافا للوجه الأول من الحکمة و هو علم الباری بأتم ما یمکن أن یکون علیه نظام الموجودات.

و من هـذا یتضـح أن العدلیة و الحکماء علی وفاق فی اثبات الحسن و القبح الذاتیین للأشـیاء، و أن حسن الأشـیاء غایة للفعل نفسه، و علی خلاـف فی کون حسن الأشـیاء غرض و حکمـة الباری من فعله فالحکماء یعللون الفعل بالعلم بالنظام الأصـلح بینما ظاهر کلمات العدلیة أن الغرض هو کمال الموجودات.

و من ذلک یظهر تساوق اطلاق الحسن و القبح الذاتیین مع الکمال و النقص عند

العقل العملی، ص: ۲۰۴

الحکیم ملّا صدرا حیث إنّه جعل مسلک الأشعری النافی لهما و للحکمة فی أفعال الباری هو نفیا لإرادة الکمال إما بحسب التقرر العلمی أو العینی الخارجی.

نظریة العقوبات صور الأعمال هی القبح الذاتی ...: ص: ۲۰۴

و قال «۱» فی مبحث الخیر و الشر: بعد أن قسّم السبب المضر المنافی للخیر و الکامل الموجب للفقد و الزوال إلی قسمین: «و من هذا القسم- أی ما کان غیر متصل بالمضرر به- الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلی کمالاتها العقلیة کالبخل و الجبن و الإسراف و الکبر و العجب و کذا الأفعال الذمیمة کالظلم و القتل عدوانا و کالزنی و السرقة و الغیبة و النمیمة و الفحش و ما أشبهها فإنّ کل واحد من هذه الأشیاء فی ذاته لیس بشرّ و إنّما هی من الخیرات الوجودیة و هی کمالات الأشیاء طبیعیة بل لقوی حیوانیة أو طبیعیة موجودة فی الإنسان، و إنّما شرّیتها بالقیاس إلی قوة شریفة عالیة شأنها فی الکمال أن تکون قاهرة علی ما تحتها من القوی غیر خاضعة و لا مذعنة ایّاها...

و کذلک الأخلاق الذمیمة کلها کمالات للنفوس السبعیة و البهیمیة و لیس بشرور للقوی الغضبیة و الشهویة، و إنّما شرّیة هذه الأخلاق الرذیلة بالقیاس إلی النفوس الضعیفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط و التفریط و عن سوقها إلی مسلک الطاعة للتدبیر الأتم الذی ینوط به السعادة الباقیة، و کذا شریّة هذه الأفعال الذمیمة (کالزنی و الظلم) بالنسبة للسیاسة البدنیة أو المدنیة و الظلم إنّما هو شر بالنسبة إلی المظلوم علی الوجه الذی عرفته و أمّا بالنسبة إلی الظالم من حیث هو ظالم فلیس بشرّ إلا بکونه ذا قوة نطقیة فیتضرر به أزید مما یتضرر به المظلوم فی أکثر الأمر، و کذلک الآلام و الأوجاع و الغموم و الهموم و غیرها».

و قال «۲» أیضا فی تقسیم الموجود إلی خیر مطلق و إلی خیر کثیر یلزمه شر قلیل:

العقل العملی، ص: ۲۰۵

«و کذلک الإنسان المستعد للکمالات النفسانیة و العقلیة و الخیرات الظنیة و الحقیقیة قد یعتریه بسبب أمور اتفاقیة و اعتقادات فاسدة و جهالات مرکبة و أخلاق ذمیمة و أعمال سیئة و اقتراف خطیئات تضره فی المعاد، و لکن هذه الشرور إنّما تکون فی أشخاص قلیلة أقلّ من أشخاص سالمین عن هذه الشرور و الآفات، و فی أوقات أقلّ من أوقات العافیة و السلامة عنها» «۱».

و قال فی تقریر اشکال فی مسألة الخیر و الشر و الجواب عنه: «إنّکم زعمتم أنّ الخیر فی العالم کثیر و الشرّ قلیل و نحن إذا نظرنا فی أنواع الکائنات وجدنا الإنسان أشرف الجمیع و إذا نظرنا إلی أکثر أفراده وجدنا الغالب علیهم الشرور، لوجود أفعال قبیحة و أعمال سیئة و أخلاق و ملکات ردیة و اعتقادات باطلة باطلة و بالجملة الغالب علیهم طاعة الشهوة و الغضب بحسب القوة العملیة، و الجهل المرکّب بحسب القوة النظریة. و هذان الأمران مضرّان فی المعاد، مولمان للنفس، موجبان للشقاوة فی العقبی، مانعان عن السعادة الأخرویة، فیکون الشرّ غالبا علی هذا النوع ... و إنه إذا کان ما یستر عن الإنسان من المعاصی أو یتصف به من الرذائل واقعا بقضاء اللّه داخلا فی قدره کما اعترفتم به فیجب وقوع تلک المعاصی و الآثام منه بالضرورة شاء الإنسان أو أبی، و إذا کان وقوعها واجبا اضطراریا فلا یلیق بالواجب جلّ الذی هو منبع الجود و الاحسان عن أن یعاقب بذلک أهل العصیان، و یعذّب الإنسان الضعیف العاجز علی فعل یجب صدوره عنه علی سبیل الاضطرار، فإنّ ذلک ینسب إلی خلاف مقتضی العدل و الإحسان بل إلی الجور و العدوان، و ذلک محال علی الواجب تعالی کیف و إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ... «۲».

العقل العملی، ص: ۲۰۶

و الجواب على مقتضى قواعد الحكماء أنّ اللّه غنى عن العالمين و برىء عن طاعة المحسنين و معصية المسيئين و إنّما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا إنّما هو على تقصيرها و تلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة و الظلمات المؤذية الموحشة لا أن عقابها لمنتقم خارجى يعاقبها و يؤدبها و ينتقم منها فى أفعالها كما تتوهم النفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل فى هذا العالم بالأسباب الخارجية، و ليست الأمور الأخروية كذلك، فإنّ العقوبات هنالك من لوازم أعمال و أفعال قبيحة و نتائج هيئات ردية و ملكات سيئة، فهى حمّالة الحطب نيرانها و معها وقود جحيمها فإذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة و الهيئات المرذولة، و زال الحجاب البدنى و فيها مادة الشعلات الجحيمية و كبريت الحرقات الباطنية و النيرانات الكامنة اليوم، فشاهدتها بعين اليقين و قد أحاطت بها سرادقها و احدقت بقلبها عقاربها و حيّاتها و عاينت مرارة شهوات الدنيا و تأذت بمؤذيات أخلاقها و عاداتها، و ردت إليها مساوىء أفعالها و نتائج أعمالها كما قال الصادق عليه السّلام: «إنّما هى أعمالكم تردّ إليكم» و قال: «ربّ شهوة ساعة أورثت حزنا طويلا...»

الحكماء قائلون بالحسن و القبح عند الملّا صدرا ...: ص: ۲۰۶

ثم ذكر «۱» اعتراض الفخر الرازى المتقدّم. ذكره على نظرية العناية للحكماء قال:

«و هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء و أنهم لما لم يقولوا بالحسن و القبح فى الأفعال كما ذهب إليه المعتزلة و نفوا فى أفعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب، فاذن خوضهم فى هذه المسألة من قبيل الفضول فإنّ السؤال ب «لم» غير وارد مع القول بالايجاب فى الأفعال، أو مع القول بنفى التحسين و التقبيح فيها.

و الجواب: أمّا أولا: فإنّهم ما نفوا الغاية و الغرض عن شىء من أفعاله مطلقا بل

العقل العملى، ص: ۲۰۷

إنّما نفوا فى فعله المطلق و فى فعله الأول غرضا زائدا على ذاته (تعالى) و أما ثوانى الأفعال و الأفعال المخصوصة و المقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف؟ و كتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها، كما يعلم من مباحث الفلكيات و مباحث الأمزجة و المركبات و علم التشريح و علم الأدوية و غيرها.

و أمّا ثانيا: فلما علمت غير مرّة أنّ فعله تعالى بعين الإرادة و الرضا المنبعثين عن ذاته بذاته و الايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذى يكون فى المبادىء الطبيعية العديمة الشعور و المبادىء التسخيرية.

و أمّا ثالثا: فهب أنّ الأمر كما زعمه ذلك الحكيم أن يبحث عن كيفية ترتب الأفعال من مبادئها الذاتية على وجه المناسبة و عدم المنافات، و أن يبحث عن كيفية صدور الشرّ عمّا هو خير بالذات، فيتبه على أن الصادر منه أولا و بالذات هو الخير و أن الشرّ غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية أدى إلى شرور جزئية قليلة العدد بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا أصلا، كيف؟ و بما ذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما «يزدان» فاعل الخير و «اهريمن» فاعل الشر، و كفى شرفا و فضلا لهم فى بحث يدفع به ما هى بذر الشبهات كشبهة «إبليس» اللعين حين اعترض على الملائكة- الذين هم من أفاضل عالم السموات كما أن الحكماء من أفاضل طبقات الجنات- بأنّ اللّه لم خلقنى و قد علم أنى أضلّ عباده عن الطريق، و أغويهم عن الصراط المستقيم، فأجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذى لا يستعد لإدراك النهج البرهانى» انتهى.

أقول: و قد نقلنا كلا من الجواب الثانى و الثالث مع عدم صلته الوثيقة بالمقام كى ننقل ما ذكره كل من الحكيم السبزوارى (قده) و العلّامة الطباطبائى (قده) فى ذيل مجموع «۱» لأجوبة مما له صلة بالحسن و القبح.

العقل العملى، ص: ۲۰۸

السبزواری: نسبة انکار الحسن و القبح للحکماء نشأت من عدم الفطنة بمقاصدهم ...: ص: ۲۰۸

قال السبزواری (قده) فی ذیل نسبة الفخر الرازی للحکماء أنّهم لم یقولوا بالحسن و القبح: «إن هذا إلا أفک افتروه علیهم حاشاهم عن ذلک و کیف یقول الـذین هم أبناء العقل و اصـلاؤه، بنفی التحسـین و التقبیـح العقلیین، نعم لما کان الحسن و القبـح عنـدهم بمعنی موافقة الغرض و المصلحة و خلافها- و الحکماء باعتقاد هؤلاء نافون للغرض- نسبوه إلیهم فکأنّهم یقولون: ینبغی للحکیم أن لا یقول به.

و لمّا کـانت هـذه المسألـة من معـارک الآـراء لاـ بأس بـذکر طرف من الکلام فیه فنقول: اختلف فی حسن الأشیاء و قبحها، هل هما عقلیان أو شرعیان؟ فذهب «الحکماء» و «الإمامیة» و «المعتزلة» إلی الأول و الأشاعرة إلی الثانی.

ثمّ أنّ «المعتزلة» اختلفوا فذهب الأقدمون منهم إلی أن حسن الأفعال و قبحها لذواتها لا لصـفات فیهما، و ذهب بعض من قدمائهم إلی اثبات صفة حقیقیة توجب ذلک مطلقا فی الحسن و القبح جمیعا، و ذهب «أبو الحسین» إلی هذا فی القبح دون الحسن، فقال: لا حاجة فیه إلی صفة محسنة بل یکفی انتفاء الصفة المقبحة «۱»، و ذهب «الجبائی» إلی أن لیس حسن الأفعال و قبحها لصفات حقیقیة فیها بل لوجوه اعتباریة و صفات إضافیة و یختلفان بحسب الاعتبارات فی لطمة الیتیم تأدیبا و ظلما.

و المراد من کون الحسن و القبیح عقلیین أن العقل یمکنه أن یفهم أن الفعل

العقل العملی، ص: ۲۰۹

الفلانی ممدوح فی نفس الأمر و الآخر مدموم و إن لم یرد به الشرع الأنور أو یمکنه فهم الجهة التی بها حسن الفعل فأمر به الشارع أو قبح فنهی عنه إن کان بعد ورود الشـرع، و عدم فهمه جهات الحسن و القبح فی بعض الأفعال لا یقدح فی عقلیتها لأنه یعلم اجمالا أنّه لو کان خالیا عن المصـلحة أو المفسـدة یقبـح عن الحکیم طلب فعله أو ترکه و المراد من کونهما شـرعیین أنه لا یمکن لعقل إدراک الحسن و القبـح و إن فاعل هـذا یسـتحق المـدح و فاعل ذاک یسـتحق الذم، و لا إدراک جهات الحسن و القبح فی فعل من الأفعال لا قبل ورود الشـرع و لا بعده و قد یقال: المراد بالعقلیة اشتمال الفعل علی الجهة المحسنة أو المنقبحة سواء أدرک العقل تلک الجهة أم لا.

نظریة المثوبات صور الأعمال هی الحسن الذاتی ...: ص: ۲۰۹

و بالشـرعیة: خلاف ذلک، فعلی العقلیة الشـرع کاشف و مبین للحسن و القبح الثابتین له فی نفس الأمر، و لا یجوز فی الفعل الذی أمر به أن ینهی عنه فی ذلک الوقت بعینه و لا فیما نهی عنه أن یأمر به کـذلک نعم یجوز إذا اختلف الوقت کما فی صورة نسـخ الأحکام. و علی الشـرعیة الشـرع هو المثبت له لاـ الکـاشف. و لیس الحسن و القبـح عائـد إلی أمر حقیقی فی الفعـل قبـل ورود الشـرع و یجوز التعاکس المذکور، و لا علاقة لزومیة «۱» بین فعل الصلاة مثلا و دخول الجنة، و لا بین أکل أموال الناس ظلما و أکل النار فی الباطن، و لـذا لو أدخل اللّه العبـد المؤمن العابـد الزاهـد النار و الکافر المشـرک الجنـة لجاز عنـد أصـحاب هذا المذهب، بخلافه علی مذهب التحقیق فإنّ العلاقة اللزومیة ثابتة عقلا بین الأفعال الحسنة و الصور الملذة و بین الأفعال القبیحة و الصور

العقل العملی، ص: ۲۱۰

المؤلمـة کمـا فی الکتـاب المجیـد جَزاءً بِمـا کـانُوا یَعْمَلُونَ و جَزاءً بِما کـانُوا یَکْسِبُونَ و قوله صـلّی اللّه علیه و اله و سـلّم: «إنّمـا هی أعمالکم تردّ إلیکم» و قولهم بنفی السببیة و المسببیة و جری عادة اللّه (تعالی) باطل.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ الحقّ هو عقلیة الحسن و القبح للعلم الضـروری باستحقاق المدح علی العدل و الإحسان و الذم علی الظلم و

العدوان، و هذا العلم حاصل لكل عاقل و إن لم يتدين بدين و لهذا يحكم به منكر الشرائع أيضا «كالبراهمة» «۱» و أيضا الحكم بحسن ما حسّنه الشارع أو قبح ما قبّحه يتوقّف على أنّ الكذب قبيح لا يصدر عنه و أن الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن سفه و عبث لا يليق به و ذلک إما بالعقل و التقدير أنه معزول و إما بالشرع فيدور، انتهى.

إبطال الإرادة الجزافية مثبت للحسن و القبح الذاتيين ...: ص: ۲۱۰

و قال الطباطبائى (قده): فى ذيل الجواب الثالث المتقدّم «۲» - من أنّه مبحث العناية فى الحكمة يدفع به شبهة إبليس، و أنه ما أجيب به لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ -:

«ظاهره أنّه جواب الزامى إسكاتى و الظاهر أنه حجّة برهانية و يمكن تقريبه بوجهين: - ثمّ ذكر الوجه الأول- ثمّ قال: ثانيهما: إنّ مؤاخذة الفاعل على فعله إنّما يكون فيما إذا اقترن ما لا يملكه من الفعل، و كذا سؤاله عن فعله إنّما يكون فيما إذا كان هناک ما لا يملكه من الأفعال و تردد فعله بين ما يملكه و ما لا يملكه، و اللّه (سبحانه) هو المالک على الاطلاق يملک كل شىء من كل وجه فلا معنى لسؤاله عن شىء من أفعاله، و لا يستلزم ذلک بطلان الحسن و القبح و ارتفاع تأثير المصلحة و تجويز الإرادة الجزافية لأن ملاک الحسن على هذا الوجه هو ملک الفاعل للفعل و لا يملكه إلا بموافقة الفعل للمصلحة و جهة الخير المرجحة فإذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات- كالوجود الذى هو

العقل العملى، ص: ۲۱۱

فعله (تعالى)- كان مملوكا لفاعله بالذات، فكان حسنا بالذات و إرادة ما هو حسن ذو مصلحة ليست بإرادة جزافية و هو ظاهر. نعم يجوز السؤال عن الحكمة و وجه المصلحة فى فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلى بها بعد العلم إجمالاـ بكونه لاـ يخلو عن المصلحة و أما السؤال عن أصل المصلحة فلا كما عرفت.

قواعد فلسفية أخرى للبرهنة على الحسن الذاتى ...: ص: ۲۱۱

أقول: ينجلى ممّا تقدّم من كلام الأسفار و التعليقتين ما يلى:

أولا: إن الحسن و القبح الذاتيين فى الأفعال و الذمّ و المدح هو للعلاقة اللزومية الثابتة بين تلک الأفعال و آثارها الكمالية أو النقائصية و الصور الملذة أو المؤلمة.

ثانيا: إن مبحث النفس و نشأتها الأخروية أحد طرق البرهنة على الحسن و القبح الذاتيين فى الأفعال و هو مقتضى مسلک أن العقوبات و المثوبات لوازم الأعمال و أنها صور الأفعال التى تنكشف فى الآخرة.

ثالثا: إن اثبات الغايات فى الأفعال أيضا هو أحد طرق البرهنة على الحسن و القبح الذاتى فى الأفعال.

رابعا: إن إبطال الإرادة الجزافية فى الفلسفة الإلهية يثبت الحسن و القبح الذاتيين.

خامسا: إن قاعدة العلية فى الفاعل المختار بمقتضى الأمر الثالث و الرابع برهان الحسن و القبح الذاتيين.

إبطال مستند إنكار الأشعرى للحسن و القبح ...: ص: ۲۱۱

و قال فى «۱» تتمة ما تقدم: «و أكثر من يطيل حديث الخير و الشر و يستشكل الأمر

العقل العملى، ص: ۲۱۲

من يظن أن الأمور العظيمة الإلهية من الأفلاک و ما فيها، إنما خلقت لأجل الإنسان و أن الأفعال الإلهية منشؤها إرادة قصدت بها أشياء

و أغراض على نحو إرادتنا و أغراضنا فی الأفعال الصادرة عنّا بالاختيار و لو تأمّل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لـدرى أن الأمر لو كان كما توهّمه و لم يكن هناک أحكام مضبوطة و علوم حقّة إلهية و ضوابط ضرورية أزلا و أبدا ما كان أحوال أولياء اللّه فی الـدنيا على هـذا الوجه من المحن الشديـدة، و تسـلط الأعادی و الظلمة و أهل الجور عليهم و ما كان أحوال أعداء اللّه- من الفراعنـة و الدجاجلـة- على ما وقع من تمكين أديانهم الفاسـدة و معتقداتهم الباطلة و آرائهم الخبيثة و سبيهم و نهبهم و طغيانهم و عـداوتهم، لأن الإرادة إذا كانت متجـددة جزافيـة فما المانع من وقوع الأمر على نحو ما يلائم شـهوة كل أحد فإن كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم و مآربهم. سيّما إذا اعـدوا أنفسـهم من أحباء اللّه و الصالحين من عباده، فيقال: لما جمع من له هـذه الإرادة الجزافيـة بين دفع المـانع و حصول المطلوب و لم لم يجمع بين السـلامة عن الآفـة و حصول المثوبـة، بل يقال لم لم يرفع الكفر و الجور من العالم حتى يملأ الأرض أزلا و أبدا قسطا و عدلا، بل يجعل الأرض غير الأرض كما فی الآخرة و نقية نورانية صافية من ادنـاس الكفر و الفجور، فإن قالوا التقـدير الأزلی منعه عن ذلک، فيقال: كون التقـدير الأزلی عنه واجب أو ممكن فإن كان ممكن الطرفين و اختار أحدهما فلا بد من مرجح زائد كما هو رأيكم و ترجيح الخير العام كان أولى إذ لا مصـلحة للكافر فی كفره و للشـقی فی شـقائه، و إن كان ذلک التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود إلا كما هو عليه فيثبت اللزوم فإن قالوا: إنه فعل ما شاء و لا يسأل عن «لم» فيقـال: عـدم السؤال بـالمعنی الـذی تصور تموه لأـنه يحرق اللسـان، أو لأـن النظر ههنـا حرام، أو لأن الحجّـة لا تنتهی إليه، و الأقسام كلّها باطلـة، و إن كان الأمر كما زعمتم بأنه لا يسأل فی المعقولات النظريـة فكل ما يراد الحجّة عليه- حتى كون العالم مفتقرا فی تخصيص جهاته إلی المرجح و فی صفات الباری نفيا و اثباتا و غيرها- فللخصم أن يقول لا يسأل عن «لم»».

العقل العملی، ص: ۲۱۳

ضرورة التزام الحكيم بالحسن و القبح الذاتيين ...: ص: ۲۱۳

أقول: ما أفاده (قـده) إبطال للارادة الجزافيـة، و اثبات للعلاقة اللزومية بين الأشـياء و غايتها و بالتالی للحسن و القبح الذاتيين للأشـياء و الأفعال بتوسط مسـلک العنايـة الإلهيـة و من ثمّ يتبين أنّ الحكيم المـذعن بأصول الفلسـفة من قانون العليـة و بطلان الإرادة الجزافيـة و الاتفاق لا يمكنه بحال من الأحوال انكار الحسن و القبح الذاتيين فی الأشياء و الأفعال و لو بنحو السالبة الجزئية، و بذلک يتضح أن ما يوهمه من إمكان صـدق السالبة الجزئية فی هذا الباب من كلمات ابن سـينا و من تبعه على ذلک، و إنّ الحسن و القبح ممكن الصدق بنحو الموجبـة الجزئيـة، ممّـا لاـ أسـاس له، إذ تؤدّی الأشـياء إلی غاياتها ضـرورة و هی إما كمال أو نقص. نعم صـدق السالبـة الجزئية بمعنی عـدم مطابقـة جميع مـا يسـتحسن أو يسـتقبح عنـد غالب الناس للحسن و القبـح الـذاتی فی الواقع لا غبار عليه، و لكن هـذا غير حديث انكار الحسن الذاتی فی الجملة.

تساوق المدح و الحمد الشرعی و العقلی مع الكمال و الذمّ و التقبيح كذلک مع النقص و العدم ...: ص: ۲۱۳

و قال «۱» فی بيان كميـة أنواع الخيرات و الشـرور الإضافيـة: «و أمّا الخيرات و الشـرور المنسوبة إلی النفوس الإنسانية من جهة دخولها تحت الأـوامر و النواهی الدينيـة و الأحكـام و الأفعال الناموسـية فجميعها- سواء عـدّ من الخيرات كالقيام و الصـيام و الحـج و العمرة و الزكـاة و الأـمر بالمعروف و النهی عن المنكر و صـلة الرحم و عيادة المريض و تشـييع الجنازات و زيارة القبور لأولياء اللّه و غير ذلک من الطاعات أو عدّ من الشـرور و المعاصـی كالزنی و السـرقة و النميمة و القتل و أكل مال اليتيم و الظلم و الجور و الطغيان و أشباهها من المعاصی- أمور وجودية و الوجود لا ينفک عن خيرية ما، فكلّ منها كمال و خير

العقل العملی، ص: ۲۱۴

للإنسان لا بما هو إنسان، أی باعتبار الجزء النطقی له بل باعتبار القوی المتعلقة بحیوانیته المطلقة و أن الذمّ العقلی أو الشرعی لا یترتب علیها إلا باعتبار تعینها و نسبتها إلی الجوهر النطقی الذی یکون کمالها فی کسر قوتها الشهویة و الغضبیة و اکتسابها هیئة استعلائیة علیها و یکون نقصها فی انقهارها عن البدن و انفعالها عن القوی الجرمانیة، فإنّ انفعال النفس عن الأدانی و الأسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمة اللّه و عدم مناسبتها إلی ملکوته الأعلی، فلو قطع النظر عمّا یؤدی إلیه هذه الأفاعیل المذمومة بحسب العقل و الشرع و القیاس إلی الجزء الأشرف من الإنسان لانقلب الذمّ مدحا و التقبیح حمدا بحسب الحقیقة و بحسب نسب آخر أکثر من تلک النسبة مثلا الشهوة مذمومة و الزانی و الزنی مذمومان عقلا و شرعا و لا شک أن حقیقة الشهوة و ماهیتها هی قوة جبلیة ساریة فی وجود النفس، و لا- شک أنّها ظل صفة شوقیة من صفات الملائکة المقرّبین المهیّمین، کما أنّ الغضب فی الإنسان ظل لقاهریة القواهر العلویة، فیکون لا محالة محمود فی ذاته أ لا تری أن العنّة کیف ذمت فی نفسها و کذا الزانی باعتبار أنه إنسان و الزنی باعتبار أنّه وقاع فعل کمالی لو لم یقدر الإنسان علیه کان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقیقتها التی هی الحب و باعتبار تعینها فی الصورة الذکوریة و الأنوثیة و کونها سبب حفظ النوع و تولید المثل و موجبة للذة کمال محمود بذاته، و کذا الزنی (باعتبار) أن قطع النظر عن العارض المذکور کان محمودا حسنا فی نفسه و باعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا فی الجمیع، و لم یبق توجه الذم و التقبیح إلا إلی عدم طاعة الشهوة للعقل و ترک سیاسته لها فکونها مذمومة إنّما هو بالاعراض عن حکم العقل و الشرع حتی أدّی فعلها إلی انقطاع التنسب و الإرث و التربیة للأولاد، و اختلال النظام لأجل التنازع و وقوع الهرج و المرج و الفتنة، و کلّها أمور عدمیة راجعة إلی اعتبار التعین الخلقی و النقائص الإمکانیة و أوصاف الممکنات باعتبار إمکانها و عدمیتها و قصورها فی الموجودیة، و إلا فالوجود و الوجوب و أحکامهما من الفعلیة و التمام و الکمال و البقاء

العقل العملی، ص: ۲۱۵

و البهجة و العشق و اللذة کلّها خیر و محمود و مؤثر فالأمر حمد کلّه و لیس فی الوجود ما هو مذموم حقیقة بل اعتبارا فقط».

المعصیة المذمومة فی الشرع هی حیثیة عدمیة و نقص ...: ص: ۲۱۵

و علّق الطباطبائی (قده) «۱» - علی قوله فی الابتداء أن الخیرات و الشرور جمیعها أمور وجودیة-: «فیه تأمّل بل حیثیة المعصیة فی الأفعال جهات عدمیة و الدلیل علی ذلک أن کل معصیة من المعاصی یماثلها من نوع فعلها طاعة لا یفرق بینهما إلا ما فی أحدهما من موافقة الأمر الشرعی أو العقلی و فی الآخر من مخالفته و ترکه کالزنی و النکاح و أکل مال الغیر ظلما أو برضا منه و القتل ظلما أو قصاصا، فعنوان المخالفة و الترک هو جهة المعصیة فی الفعل و هو معنی عدمی غیر موجود، و لذلک وقعت فی الکلام الإلهی نسبة عامة الأشیاء إلی الخلق و الحسن، و نسبة المعصیة إلی السوء و تسمیتها سیئة قال تعالی: اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ و قال: الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلَقَهُ و قال: بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ و لعل المصنف أراد بکونها موجودة موجودیة الأفعال المعنویة بعناوین المعاصی، و یشهد به ما فی ذیل کلامه من ارجاعه الذمّ و القبح فی الغیبة و الزنی إلی مخالفة الأمر و ترک الطاعة».

و قال «۲» فی بیان أنّ العالم فی غایة الجودة و أفضل نظام: «إنّ الأمور الواقعة فی هذا العالم لمّا کان نظامها متعلقا بحرکات الأفلاک و أوضاعها- و نظام الأفلاک ظل لنظام عالم القضاء الإلهی الذی قد علمت أنّه فی غایة التمام و الکمال- و لما تبیّن و تحقق مرارا أنّ هذه الموجودات غیر صادرة علی سبیل البخت و الاتفاق (کما نسب إلی دیمقراطس) و لا علی طریقة الإرادة الجزافیة (کما توهّمه الأشاعرة) و لا عن إرادة ناقصة و قصد زائد کارادتنا المحوجة إلی دواع خارجة عن ذاتنا و لا بحسب طبیعة لا شعور لها بذاتها فضلا

العقل العملی، ص: ۲۱۶

عن شعور بما یصدر عنها (کما ذهبت إلیه أو ساخ الدهریة و الطباعیة) بل النظام المعقول المسمّی عند الحکماء بالعنایة مصدر لهذا النظام الموجود فیکون فی غایة ما یمکن من الخیر و الفضیلة، فعلی هذا یلزم أن لا یکون فی هذا العالم بالنظر إلی الأسباب و العلل

أمر جزافی أو اتفاقی بل کلّه ضروری فطری بالقیاس إلی طباع الکل سواء أ کان طبیعیا بحسب ذاته کحرکة الحجر إلی أسفل أو قسریا کحرکته إلی فوق أو إرادیا کحرکة الحیوان علی وجه الأرض إذ کل ما یحدث فی عالم الکون فیجب عن سبب، إذ الشیء ما لم یجب لم یوجد و یرتقی سلسلة الأسباب إلی مبدأ واحد یتسبب عنه الأشیاء علی کیفیة علمه بها و حکمته و عنایته».

و قال «۱» فی العنایة فی خلق الإنسان: «ثمّ أنّک قد علمت أن لک قوة طبیعیة بها تشارک النبات و هی منبثة فی جمیع البدن منبعها الکبد و قوة أخری تشارک الحیوان منبثة فی الأعضاء تشارک بها الحیوان کلّه و منبعها القلب و قوة أخری نفسانیة أخص منها تشارک بها بعض الحیوان منبعها الدماء، و أخری أشرف ممّا سبق کلّه لا تشارک بها الحیوان بل الملائکة فقط، فاعطاک اللّه بحسب کلّ منها أخذا و ترکا للمنافع و المضار، فاللذان بحسب القوة الأولی یسمیان بالجذب و الدفع و اللذان بحسب القوة الثانیة یسمیان بالمیل و النفرة، و اللذان بحسب القوة الثالثة یسمیان بالشهوة و الغضب و اللذان بحسب القوة الرابعة یسمیان بالإرادة و الکراهة فخلقها اللّه فیک مسخرتین تحت إشارة العقل المعرف للعواقب، کما خلق الشهوة و الغضب مسخرتین تحت إدراک الحسن فتم بها انتفاعک بالعقل إذ مجرد المعرفة بأن هذا یضرک و هذا ینفعک لا یکفی فی الاحتراز عنه أو فی طلبه ما لم یکن لک إرادة بموجب المعرفة أو کراهة و بهذه الإرادة افردک اللّه عن البهائم إکراما و تعظیما لبنی آدم، کما افردک عنها بمعرفة العواقب».

العقل العملی، ص: ۲۱۷

و قال «۱» فی البرهان علی اشتیاق جمیع الموجودات الکمال المطلق و هو اللّه (سبحانه): «اعلم أنّ اللّه سبحانه قد قرر لکل موجود من الموجودات العقلیة و النفسیة و الحسیة و الطبیعیة کمالا و رکز فی ذاتنا عشقا و شوقا إلی ذلک الکمال و حرکة إلی تتمیمه فالعشق المجرد عن الشوق یختص بالمفارقات العقلیة التی هی بالفعل من جمیع الجهات و لغیرها من أعیان الموجودات التی لا تخلو عن فقد کمال و فیها القوة و الاستعداد عشق و شوق إرادی بحسبه أو طبیعی بحسبه علی تفاوت درجات کلّ منهما، ثمّ حرکة تناسب ذلک المیل أما نفسانیة أو جسمانیة و الجسمانیة أما کیفیة کما فی المرکبات الطبیعیة أو کمیة کما فی الحیوان و النبات خاصّة أو وضعیة کما فی الأفلاک أو أینیة کما فی العناصر.

و البرهان علی ذلک أنّک قد علمت أن الوجود کله خیر و مؤثر و لذیذ و مقابله- و هو العدم- شرّ و کریه و مهروب عنه ... فاذن کل ناقص یتنفر عن نقصه و ینزع منه إلی کماله و یتمسک به عند نیله فیکون کلّ شیء لا محالة عاشقا لکماله مشتاقا إلیه عند فقده فالعشق حاصل للشیء دائما سواء فی حال وجود کماله أو فی حال فقد ذلک الکمال و أما الاشتیاق و المیل فإنما یحصلان للشیء حال فقدان الکمال».

أقول: فی هذه العبارات تنصیص علی ما یلی:

أولا: إنّ حدّ المدح و الحمد و الحسن هو بالکمال و أن حدّ القبح و الذم هو بالنقص و العدم.

ثانیا: إنّ الذمّ و القبح الشرعیین هما لنقص وجهة عدمیة کشف عنها الشرع فی الفعل و کذلک المدح و الحسن الشرعیان هما لجهة کمال کشف عنها.

ثالثا: إن قانون العلیة حیث یبطل الإرادة الجزافیة فبالتالی هو یبطل الإرادة من

العقل العملی، ص: ۲۱۸

دون غرض و الغرض هو الکمال المطلوب من الفعل، فبالتالی یثبت الحسن و القبح الذاتی فی الأفعال.

رابعا: إنّ الإرادة حیث تنبعث من الاعتقاد العلمی، فیکون العقل هو المشیر و المحرک لها عبر إدراکه للقضایا.

خامسا: إن حب الکمال فطری و کراهة العدم و النقص فطریة أیضا فللأول الشوق و المیل و الحرکة و للثانی التنفر و الهروب.

و قال «۱» فی اثبات النبی و أنّه لا بد فی الوجود رسول من اللّه لیعلم الناس طریق الحق و یهدیهم إلی صراط مستقیم: «إنّ الإنسان غیر مکتف بذاته فی الوجود و البقاء لأنّ نوعه لم ینحصر فی شخصه فلا یعیش فی الدنیا إلا بتمدن و اجتماع و تعاون فلا یمکن وجوده

بالانفراد فافترقت اعداد و اختلفت أحزاب و انعقدت ضیاع و بلاد فاضطروا فی معاملاتهم و مناکحاتهم و جنایاتهم إلی قانون مرجوع إلیه بین کافّة الخلق یحکمون به بالعدل و إلا تغالبوا و فسد الجمیع و انقطع النسل و اختل النظام لما جبل علیه کلّ أحد من أنّ یشتهی لما یحتاج إلیه و یغضب علی من یزاحمه فیه.

و ذلک القانون هو الشرع و لا بد من شارع یعیّن لهم منهجا یسلکونه لانتظام معیشتهم فی الدنیا و یسن لهم طریقا یصلون به إلی اللّه و یفرض علیه ما یذکرهم أمر الآخرة و الرحیل إلی ربّهم و ینذرهم یوم ینادون فیه من مکان قریب و تنشق الأرض عنهم سراعا و یهدیهم إلی صراط مستقیم».

و لا بد أن یکون إنسانا لأن مباشرة الملک لتعلیم الإنسان علی هذا الوجه مستحیل و درجة باقی الحیوانات أنزل من هذا و لا بد من تخصصه بآیات من اللّه دالة علی أنّ شریعته من عند ربّهم العالم القادر الغافر المنتقم لیخضع له النوع و یوجب لمن وفّق لها،

العقل العملی، ص: ۲۱۹

أن یقرّ بنبوّته و هی المعجزة و کما لا بد فی العنایة الإلهیة لنظام العالم من المطر و العنایة لم یقتصر علی ارسال السماء مدرارا لحاجة الخلق فنظام العالم لا یستغنی عن من یعرّفهم صلاح الدنیا و الآخرة.

نعم من لم یهمل انبات الشعر علی الحاجبین للزینة لا للضرورة و کذا تقعیر الاخمص فی القدمین کیف اهمل وجود رحمة العالمین و سائق العباد إلی رحمته و رضوانه فی النشأتین.

فانظر إلی عنایته فی العاجل و إلی لطفه کیف اعدّ لخلقه بایجاد ذلک الشخص مع النفع العاجل السلامة فی العقبی و الخیر الآجل فهذا هو خلیفة اللّه فی أرضه.

و قال «۱» فی الإشراق الثانی فیما یجب علی کافّة الناس فی الشریعة: «فهذا النبی یجب أن یلزم الخلائق فی شرعه الطاعات و العبادات لیسوقهم بالتعوید عن مقام الحیوانیة إلی مقام الملکیة.

فمن العبادات ما هی وجودیة نفعها کالصلوات و الأذکار علی هیئة الخضوع و الخشوع فیحرکهم بالشوق إلی اللّه أو یعم نفعها لهم و لغیرهم کالصدقات و القرابین فی هیکل العبادات.

و منها ما هی عدمیة تزکیهم إمّا یخصهم کالصیام أو یعمهم و غیرهم کالکف عن الکذب و ایلام النوع و الجنس و الصمت و یسنّ علیهم أسفارا ینزعجون فیها عن بیوتهم طالبین رضا ربّهم و یتذکرون مِنَ الْأَجْداثِ إِلی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ فیزورون الهیاکل الإلهیة و المشاهد النبویة و نحوها و یشرع لهم عبادات یجتمعون علیها کالجمعة و الجماعات فیکسبون مع المثوبة التودد و الإئتلاف و المصافاة و یکرر علیهم العبادات و الأذکار فی کل یوم و إلا فینسون ذکر ربهم فیهملون.

العقل العملی، ص: ۲۲۰

و قال «۱» فی الإشراق الخامس فی الإشارة إلی أسرار الشریعة و فائدة الطاعات:

«قد أو مأنا لک فیما مضی إلی أنّ حقیقة الإنسان حقیقة جمعیة و لها وحدة تألفیة کوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فی التجرد و التجسم و الصفاء و التکدر و لهذا یقال له: «العالم الصغیر» لأن جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التی علی کثرتها منحصرة فی أجناس ثلاثة فی کل جنس طبقات کثیرة متفاوتة لا یحصی عددها إلا اللّه، و هی العقلیات و المثالیات و المحسوسات.

فکذلک الإنسان کما مر مشتمل علی شیء کالعقل و شیء کالنفس و شیء کالطبع و لکل منهما لوازم و کماله فی أن ینتقل من حد الطبع إلی حد العقل لیکون أحد سکان الحضرة الإلهیة و ذلک إذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنیا بالعمل و کما أن طبقات العالم الکبیر کلّها بحیث یجمعها رباط واحد بعضها یتصل ببعض کسلسلة واحدة یتحرک أوّلها بتحرک آخرها بأن یتنازل و یتصاعد الآثار و الهیئات من العالی إلی السافل و من السافل إلی العالی علی وجه یعلمه الراسخون فی العلم.

فکذلک هیئات النفس و البدن یتصاعد و یتنازل من أحدهما إلی الآخر، فکل منهما ینفعل عن صاحبه فکل صفة جسمانیة أو صورة

حسية صعدت إلى عالم النفوس صارت هيئة نفسانية و كل خلق أو هيئة نفسانية نزلت البدن حصل له انفعال يناسبه و اعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها فى البدن احمرار وجهه و حرارته و بصفة الخوف كيف يؤثر فى اصفراره.

و كذا الفكر فى المعارف الإلهية و سماع آية من صحائف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن و وقوف شعره و اضطراب جوارحه و انظر كيف تنقلب صورة المحسوس الجزئى معقولة كلية إذا انتقل من آلة الحسّ إلى القوة العاقلة و كان مشهودا فى عالم

العقل العملى، ص: ۲۲۱

الشهادة فصار غائبا عن هذا العالم و عن الأبصار حاضرا بين يدى بصيرة العقل و الاعتبار.

فإذا تقرر عندك هذا الأمر فاعلم: إنّ الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة و خدمة الشهوات للعقول و ارجاع الجزء إلى الكل و سياقة الدنيا إلى الآخرة و تصيير المحسوس معقولا و الحث عليه و الزجر على عكس هذه الأمور لئلا يلزم الظلم و الوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء:

إذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول و إذا قام الجور خدمت العقول للشهوات فطلب الآخرة أصل كل سعادة و «حب الدنيا رأس كل خطيئة» و ليكن هذا عندك أصلا جامعا فى حكمة كل مأمور به أو منهى عنه فى الشريعة الإلهية على لسان التراجمة عليهم السّلام فإنك إذا تدبرت فى كل ما ورد به الحكم الشرعى لم تجده خاليا من تقوية الجنبة العالية فاحفظ جانب اللّه و ملكوته و حزبه فى كلّ ما تفعله أو تتركه و ارفض الباطل و اعرض عن الشهوات و حارب أعداء اللّه فيك من دواعى الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الأكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبة المقصود «فى سور له باب باطنه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» «۱».

أقول: يرشح من كلماته الأمور التالية:

أولا: إنّه ما يثبته المتكلمون بقاعدة اللطف أو الحسن و القبح، يصحّ اثباته بقاعدة العناية الإلهية كضرورة القانون الإلهى لنظام الاجتماع المدنى المسمّى بالشريعة، و ضرورة الشارع الرسول المدبّر المطاع، و ضرورة المعجزة و وجه كشفها الإنّى عن

العقل العملى، ص: ۲۲۲

رسالته الإلهية، و ضرورة وجود خليفة للّه فى أرضه: «اللهمّ بلى لا تخلو الأرض من حجّة».

ثانيا: إن أفعال الشريعة و القانون الإلهى كمالية موصلة إلى اللّه، و غاياتها مختلفة فى الابتداء و التوسط و الانتهاء إلى الغاية القصوى كما أنّه بتطبيق أفعال النفس على مقررات الشريعة يحصل وصول الجميع إلى الكمالات المطلوبة المنشودة، و هو معنى العدل و الظلم بخلاف ذلك و عكسه.

و إنّ العدل هو تسخير الشهوات للعقول و الظلم تسخير العقول للشهوات، و هذا بلحاظ كمال القوة الناطقة فالعدل وصول الشيء إلى كماله و الظلم عدم ذلك.

و إنّ طلب الآخرة حيث هو طلب الكمال الأتم الدائم فهو غرض و حكمة كل قانون شرعى و طلب الدنيا حيث هو طلب الكمال الداثر الزائل- و الذى هو كمال مؤقت لبعض القوى الدانية للنفس- فهو المخالفة للشرع المسمّى بالخطيئة.

ثالثا: حيث إنه بيّن النفس و البدن تأثير متقابل فلذلك كانت أفعال الجوارح محدثة فى النفس هيئات كمالية نورانية، أو هيئات ظلمانية دركية ناقصة، و كذلك فى انفعال الجوارح عن أفعال الجوانح.

***

العقل العملى، ص: ۲۲۳

مذهب الحكيم السبزوارى (قده ...) ص: ۲۲۳

و قد تقدّم نقل تعليقته الضافية على نسبة الفخر الرازى انكار الحسن و القبح للحكماء حيث نفى تلك النسبة و ذكر أنّ الموجب لهذا

الوهم هو ما رأوه من نفی الحکماء للغرض فی الفعل الکلی للباری وراء الذات الواجبة، و الحال أنّهم لا ـ ینفون الأغراض بمعنی الغایات الکمالیة للأشیاء کما هو مقتضی قانون العلّیة فی الفاعل المرید المختار، و مقتضی إبطال الإرادة الجزافیة و الاتفاق و مقتضی کون العقوبات و المثوبات هی صور الأعمال.

و قد نصّ (قده) علی ضروریة حصول العلم بحسن العدل و الإحسان و المدح علیهما و قبح الظلم و العدوان و الذم علیهما و استشهد علی ذلک بحکم البراهمة بذلک مع انکارهم للشرائع، و أنّ الحکم بحسن ما حسّنه الشارع و قبح ما قبّحه- کما هو مسلک الأشعری- یتوقّف علی أن الکذب قبیح لا ـ یصدر عن الباری و أن الأمر بالقبیح و النهی عن الحسن عبث و سفه لا یلیق به و هو إما بالعقل و الفرض عدم حکمه بذلک أو بالشرع فیجیء الدور «۱».

و قال «۲» فی شرحه للأسماء الحسنی: «حقیقة الحمد اظهار کمال المحمود و شرح جماله و جلاله».

و قال فی شرح «یا ربّ البیت الحرام» و کلامه فی أسرار الحج «۳ ...»: « إنّ

العقل العملی، ص: ۲۲۴

المقصود من الرمی و التهرول و نحوهما محض اظهار الرقّیة و العبودیة کما قیل: «أنّ بمثل هذه الأعمال یظهر کمال الرق بخلاف سائر العبادات کالزکاة التی هی احسان مستحسن و للعقل إلیه سبیل و الصوم الذی هو کسر الشهوة التی هی عدو اللّه و تفرغ للعبادة بالکف عن الشواغل و کالرکوع و السجود فی الصلاة التی هی تواضع للّه و للنفوس أنس بتعظیم اللّه و أمّا أمثال الرمی و التهرول فلا اهتداء للعقل إلی أسرارها فلا یکون فی الاقدام علیها باعث غیر الأمر المجرد و قصد الامتثال و فیه عزل للعقل عن تصرفه و تصریف النفس و الطبع عن محل أنسه المعین علی الفعل فإنّ کلّ ما أدرکه العقل و عرف وجه الحکمة فی فعله مال الطبع إلیه میلا ما فیکون ذلک المیل معینا للأمر و باعثا علی الفعل فلا یکاد یظهر کمال الرق و الانقیاد».

أقول منظور هذا القائل: «إن المصالح فی الأفعال الشرعیة بعضها واضح و بعضها خفیّ و بعضها أخفی لا یهتدی إلیها أکثر العقول و إلا ـ فأوامر الحکیم و نواهیه کلّها ذوات حکم و مصالح و کلمات العلماء مشحونة بذلک مثل علل فضل بن شاذان و غیره کیف و عقلیة الحسن و القبح تشهد بذلک و سنبیّن إن شاء اللّه تعالی » ... انتهی.

و قال «۱» فی شرح «یا رب الحل و الحرام»: «أی ما یحلّ فعله سواء کان مع المنع من الترک و هو «الواجب» أو مع جواز الترک علی مرجوحیة و هو «المندوب» أو علی راجحیة و هو «المکروه» أو علی مساواة و هو «المباح» فالمراد ب «الحل» الجواز بالمعنی الأعم من الجواز بمعنی التساوی للطرفین، أعنی ما هو الجنس له و للثلاثة الأخری و ما یحرم فعله هو «الحرام» و هذه هی «الأحکام الخمسة الشرعیة» و تسمیتها شرعیة لیس معناها أنّها لیست عقلیة بل أن الشرع کاشف عن أحکام العقل کما هو قاعدة التحسین و التقبیح العقلیین ...؛ إذ قد اختلف فی حسن الأشیاء و قبحها، أ إنّهما عقلیان أو شرعیان فذهب الحکماء و الإمامیة و المعتزلة إلی الأول و الأشاعرة إلی الثانی »....

العقل العملی، ص: ۲۲۵

ثم ذکر عین ما تقدم نقله من تعلیقته علی الأسفار، ثم قال «۱»: «و قد وجه الأشاعرة مذهبهم بتحریر محل النزاع و تثلیث معانی الحسن و القبح:

الأول: صفة الکمال و صفة النقص.

و الثانی: موافقة الغرض و مخالفته المعبّر عنهما بالمصلحة و المفسدة و هذان مدرکهما العقل عندهم أیضا.

و الثالث: استحقاق الثواب و العقاب من اللّه فی أحکامه و هذا المعنی محلّ النزاع «۲» و لیس عقلیا عند الأشاعرة فیجیبون عن الأول بأنّ جزم العقلاء بالحسن و القبح فی الأمور المذکورة أعنی العدل و الإحسان و مقابلهما بمعنی الملائمة للغرض و المنافرة له أو صفة الکمال و النقص مسلّم لکن لا نزاع فیهما و بالمعنی المتنازع فیه ممنوع.

و استشكله بعض من القائلين بالعقلية و أنت خبير بسهولة اندفاعه فإنّ صفة الكمال و صفة النقص و موافقة الغرض و مخالفته إذا كانت فى الأفعال الاختيارية رجعت إلى الممدوحية و المذمومية و المدح و الذم أعم من أن يكونا من قبل العقلاء أو من قبل اللّه تعالى و استحقاق مدحه تعالى و ذمّه استحقاق ثوابه و عقابه فكون الاحسان مثلا حسنا بمعنى كونه صفة كمال مثلا معناه استحقاق فاعله المدح و من جملته مدح اللّه تعالى و استحقاق ثوابه فإذا اعترفتم بعقلية حسن الإحسان و ممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقة الغرض، لزمكم الاعتراف بعقليته بمعنى ممدوحية فاعله عند اللّه تعالى إذ كلّ ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصريح بالضرورة أو بالبرهان الصحيح

العقل العملى، ص: ۲۲۶

فهو ممدوح أو مذموم فى نفس الأمر و إلا لتعطّل العقل و لتطرق الطريقة السوفسطائية و كل ما هو ممدوح أو مذموم فى نفس الأمر فهو ممدوح أم مذموم عند اللّه و إلا لزم جهله بما فى نفس الأمر تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أنّ منع جزم العقلاء بالحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه فى المذكورات مكابرة غير مسموعة.

و قد يستشكل دعوى الضرورة فى القضية القائلة بأن العدل حسن و الظلم قبيح بأنّ الحكماء جعلوهما من المقبولات العامة التى هى مادة الجدل فجعلهما من الضروريات التى هى مادة البرهان غير مسموع.

و الجواب: إن ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا تقبل الإنكار بل الحكم ببداهتها أيضا بديهى غاية الأمر أنّ هذه الأحكام من العقل النظرى بإعانة «۱» العقل العملى بناء على أنّ فيها مصالح العامّة و مفاسدها و جعل الحكماء ايّاها من المقبولات العامّة ليس الغرض منه إلا ـ التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين و هذا غير مناف لبداهتها إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل فى اليقينيات و المقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها فى البرهان و الجدل باعتبارين.

ثمّ أنّ الحقّ فى النزاع الثانى «۲» من الذاتية و غيرها قول الجبائى من كون الحسن و القبح لوجوه و اعتبارات و إضافات كما اختاره الشيخ المحقق البهائى العاملى (قدس سره العزيز) فى زبدة الأصول و حواشيه، إذ لو كانا ذاتيين لما اختلفا سواء استندا إلى نفس الذات أو إلى صفة لازمة لها و التالى باطل فإن الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح و ذلك إذا تضمّن الكذب انقاذ النبى من الهلاك و الصدق اهلاكه. و قولهم إنّ الكذب فى

العقل العملى، ص: ۲۲۷

الصورة المذكورة باق على قبحه و كذا الصدق على حسنه، إلا أنّ ترك انقاذ النبى أقبح منه، فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الأقبح، قبيح، إذ الكذب ههنا واجب لتخليص النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم، و كلّ واجب لا بد له من جهة محسنة، فإن كان حسنا بالنسبة إلى التخليص فآل الأمر إلى الوجوه و الاعتبارات.

و أيضا لو كانا ذاتيين لزم اجتماع النقيضين فإنّ من قال: «أكذب غدا» لو صدق فى أحد كلاميه اليومى و الغدى لكان حسنا لصدقه، و قبيحا لاستلزامه الكذب؛ و ليت شعرى كيف يكونان ذاتيين للمهيات و هى تعقل بدونهما فإن المهية من حيث هى ليست إلا هى، أو للوجود و لا اسم و لا رسم لحقيقته. و لعل مرادهم بالذاتى ما يقابل الغريب، كما هو المستعمل فى قولهم: العرض الذاتى للموضوع ما يلحقه لذاته لا ما هو المستعمل فى باب الكليات الخمس. و ليسا ذاتيين بهذا المعنى أيضا كما لا يخفى.

و يمكن التوفيق بين الرأيين بكونهما ذاتيين للأفعال مع الاعتبارات و الاضافات كما فى لطمة اليتيم مع حيثية التأديب أو مع حيثية العدوان و شرب الخمر مع التداوى أو التشهى و ظهر من نفى القول بالذاتية حال الباقى.

و ملاك الأمر عند الأشاعرة فى القول بالشرعية قولهم بالجبر و أن العبد مضطر فى فعله و الأفعال الإضطرارية لا توصف بالحسن و القبح عند العقل و سيأتى الكلام فيه عن قريب.

و ان اختلج بوهمك الجمع بين المذهبين بأن مراد من نفى عقليتهما أن العقل الجزئى لا يفهم الحسن و القبح أو جهتيهما بل الشرع

أی العقل الکلی یدرک الکل، فأزحه بما تلونا علیک أن مدرک العقل الجزئی بالضرورة، أو بالنظر الصحیح، مطابق لنفس الأمر. و المتکفل لابانة صحّته و سقمه هو علم المیزان و أیضا الأشعری یصرّح بنفی الجهة المحسنة أو المقبحة و بجواز أن یأمر الشارع بما نهی عنه أو نهی عما أمر به فی شیء واحد بشخصه و وقت واحد بعینه و أنت قد ذکرت أن ههنا جهة محسنة أو

العقل العملی، ص: ۲۲۸

مقبحة و لکن لا تدرکهما عقولنا فأین هذا من ذاک؟!

و بالجملة هذه مسألة عظیمة معرکة الآراء یبتنی علیها کثیر من مسائل الکلام و الأصول و علیها مدارها و هی قطب رحاها فلیعذرنی إخوانی إن بسطت القول فیه قلیل بسط. انتهی.

أقول: قد نبّه (قده) و حقق عدّة نقاط:

الأولی: إن حدّ المدح و الحمد و الثناء و التحسین و الاطراء هو اظهار الکمال فی الشیء و الإخبار بذلک، و کذا فی طرف الذمّ و التقبیح و اللوم و العتاب. و هما علی ذلک ماهیتان و قضیتان تقبلان الصدق و الکذب بعد وجود مطابق عینی لهما، فاظهار الکمال بصدق إذا کان متحققا للشیء فی الواقع، و یکذب إذا لم یکن متحققا، لا أن المدار فیهما علی الاعتبار و المواضعة و التبانی بین العقلاء.

الثانیة: إن مقتضی الحسن و القبح الذاتیین هو اشتمال الأفعال المأمور بها أو المنهی عنها علی حکم و مصالح أو مفاسد، فیکون الشرع کاشفا عن تلک الجهات فی تلک الأفعال لخفائها عن ادراک عقولنا الجزئیة غیر المحیطة بخفایا الواقعیات.

الثالثة: إن مقتضی قاعدة التحسین و التقبیح العقلی هو کون الأحکام الشرعیة الخمسة أحکاما عقلیة أیضا و قد تقدم شرح الحکم فی باب قضایا العقل العملی من أن الضرورة فیه إمّا بمعنی ضرورة وجود الفعل و وساطته فی الوصول إلی الکمال المعین أو بمعنی ضرورة حصول الطلب و الشوق الذاتی عند ادراک الکمال المتحقق بذلک الفعل بمقتضی الفطرة السلیمة فی النفس البشریة المجبولة علی حب و طلب الکمال. و هذا معنی ما یقال إن کلّ ما حکم به الشرع فهو حکم العقل أو مما یحکم به العقل أیضا.

الرابعة: إنّه (قده) فی الجواب عن تثلیث معانی الحسن و القبح حام و کاد أن یقع علی وجه الجواب الصحیح المتقدّم نقله عن الحکماء الأوائل إلا أنّه لم یفصح عنه صریحا، و هو أن المعانی الثلاثة متساوقة فإن الکمال إذا کان فی فعل ما فإن ذلک الفعل

العقل العملی، ص: ۲۲۹

ملائم أیضا للقوة النفسیة التی یکون کمالا لها، کما أن ذلک الفعل حقیق أن یمدح فاعله و یحمد أی یثنی علی فاعله باظهار الکمال الذی أتی به إذ الحد الماهوی أو الذاتی للمدح و الحمد هو اظهار الکمال، کما أن إدراک الکامل أو من یتحقق بالکمال- باتیان الأفعال المولدة له- یستتبع ضرورة حبه و الشوق إلیه بمقتضی الشوق و الحب للکمال نفسه، و هذا بالإضافة إلی الباری مع من یأتی بالأفعال ذات الغایات الکمالیة یقضی بتکامل تلک النفس و تشبهها بالصفات الإلهیة و هو نمط من المثوبة کما هو مبنی أن المثوبات لوازم و صور الأعمال، و هذا عین تأهّل ذات النفس للافاضة علیها تلک الکمالات من الباری، و هذا هو الذی صرّح به (قده) فی الهامش.

فالاستحقاق للمدح یعنی التأهّل و الاستحقاق الإمکانی لافاضة الکمالات الوجودیة أو أنه حقیق بصدق الأخبار بالکمال عنه الفاعل و اظهار الثناء علیه.

الخامسة: إن القضیة الواحدة قد تندرج فی مواد متعددة للصناعات الخمس و ذلک باختلاف الجهات المتحققة فیها، فمن جهة ضروریتها و قضاء العقل بها ابتداء تکون من البدیهیات و من جهة اشتهار و تسلیم العموم بها تکون من المقبولات، أو قد تکون ظنّیة و مقبولة و هلّم جرا.

و هذا الذی نبّه علیه: - من أن تمثیل الحکماء بقضایا الحسن و القبح للمقبولات لا یدل علی عدّهم ایّاها فی البدیهیات- من المحتمل

أن یکون هو الـذی سبّب اللبس علی الشیخ الرئیس الـذی هو أول من فتـح بـاب انکار بـداهتها فی الحکمـهٔ و إن احتمل إمکان قیام البرهان علی صحّهٔ بعضها، هذا بالإضافهٔ إلی ما تقدّم احتماله من أن تعدید معانی الحسن و القبح بدأ علی لسان الأشعری و من ثمّ جاء فی کلمات ابن سینا.

السادسـهٔ: إن منشأ انکار الأشـعری للحسن و القبـح الـذاتیین فی الأفعال هو قوله بالجبر و من ثمّ لا یکون الفاعل مستحقا للمـدح و لا للذمّ، إلا أن اقراره بالکمال و النقص فیها و الملائمهٔ للغرض و المنافرهٔ یلزمه الاذعان بالاستحقاق بالمعنی الذی تقدّم تفسیره،

العقل العملی، ص: ۲۳۰

إلاـ أنه لمـا کـان من الثابت فی محلّه أن الأفعال لا تقتضـی الکمال إلا أن تکون إرادیـهٔ اختیاریـهٔ فی الفاعل المختار، اسـتوجب ذلک التدافع لدیه.

السابعـهٔ: ذهب (قده) إلی أن الحسن و القبح العقلیین فی الأفعال بلحاظ الوجوه و الاضافات و الاعتبارات، و لیس المقصود من الاعتبار هو الجزاف و التخیـل، و إنّمـا هو الاعتبـار الفلسـفی الـذی له منشـأ واقعی کالمقولات النسبیـهٔ و المعقولات الفلسـفیهٔ. لکن سـیأتی أن الصـحیح اختلاف العناوین الحیثیـهٔ المنطبقهٔ علی الأفعال فی اقتضاء الحسن و القبح فبعضـها علّهٔ لذلک و بعضـها مقتضـی و بعضـها لا اقتضاء.

و قـال «۱» فی شـرح «یـا من یسـأل و لاـ یسأل»: «هـذا الاسم الشـریف مأخوذ من الآیـهٔ الشـریفهٔ لا یُسْـئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْـئَلُونَ و قد تمسّک الأشاعرهٔ بها فی کثیر من المواضع:

منها: إنّهم قالوا بنفی اللمیـهٔ الغائیـهٔ و الـداعی و جواز الترجیـح من غیر مرجّح؛ فإذا سـئل عنهم ما المخصـص لأحداث العالم فی وقت مخصوص دون سائر الأوقات مع تشابهها! و ما المرجّح للامساک فی أوقات غیر متناهیـهٔ؟ کما هو مـذهبهم من التعطیل و الافاضهٔ فی وقت مع کونه علّهٔ تامّهٔ غیر محتاج إلی شـرط أو آلـهٔ أو معاون أو حالـهٔ منتظرهٔ و بالجملهٔ ما به یتم فاعلیته قالوا: «لا یسأل عمّا یفعل و التزموا القدرهٔ الجزافیهٔ».

و منها: إنهم حیث قالوا بالتحسین و التقبیح الشرعیین دون العقلیین، قالوا بنفی العلاقهٔ اللزومیهٔ بین الأعمال الحسنهٔ و دخول الجنّهٔ و بین الأعمال القبیحـهٔ و دخول النار بحیث جوّزوا أن یـدخل اللّه السـعید فی النار خالـدا و الشـقی فی الجنّهٔ أبدا فإذا قیل علیهم إنّ هذا ظلم صریح قالوا: «لا یسأل عمّا یفعل».

و منها: إنّهم لمّا قالوا بنفی اللمیهٔ الفاعلیهٔ بین الأشیاء و انکروا السببیهٔ و المسببیهٔ

العقل العملی، ص: ۲۳۱

و ذهبوا إلی أن ترتب المعلولاـت علی العلاـت بمحض جری عـادهٔ اللّه من دون ایجاب و وجوب و أن ترتب النتیجـهٔ علی المقـدمتین هکذا فإذا الزم علیهم أنّه لا اعتماد حینئذ علی الیقینیات و لم یکن مجال للنظر و الفکر إذ لا تؤمن من ترتب نقیض النتیجهٔ أو ضدها أو مخالفها علی المقـدمتین مثلا لا نؤمن عند حصول علمین لنا هما: «إنّ الإنسان حیوان و کل حیوان حساس» أن یترتب علیهما «فالإنسان جمـاد» بل لا یحصل من الشـکل الأول البـدیهی الانتاج شـیء بأن یخالف اللّه سـبحانه عادته و هل هـذا إلا الهرج و المرج؟! قالوا: «لا یسأل عمّا یفعل».

فنقول: إن کنت من أهـل الفوز بالقـدح المعلّی و النصـیب الأوفی من الآیـهٔ و لست من أهل القشور فاعلم أنّها لیست لابطال اللمیـهٔ و الوجوب و اللزوم العقلی بل إشارهٔ إلی أنّ کل ما یفعل إنّما هو بمقتضـی العدل و وضع الشـیء فی موضعه إذ وجودات جمیع صنائعه هنا علی طبق اسئلهٔ أعیانها الثابتـهٔ اللامـهٔ للأسـماء فی المرتبـهٔ الواحدیـهٔ هذا فی الرحمهٔ الفعلیهٔ و أما فی الرحمهٔ الصـفتیهٔ فلا یسأل عن ظهور کل مهیهٔ علی ما هی هی، و ثبوت کل عین ما هی علیه فی نفسه مثلا لا یسأل لم جعل الباء باء و الدال دالا إذ الذاتی لا یعلل أو یسأل هذا لأنّها لوازم الأسماء و هی لا مجعولهٔ بلا مجعولیهٔ المسمّی.

أو نقول إشارة إلى عكس مطلوب الأشعرى فإنه يقول: «لا يسأل عمّا يفعل» لأنه لا وجوب و لا لزوم، و نحن نقول: «لا يسأل عمّا يفعل» لأنه كما قال أرسطاطاليس للأشياء بالنسبة إلى الأول واجبات و بالنسبة إلى أنفسها ممكنات و الوجوب كالامتناع مناط الغناء عن العلّة و مناط الحاجة هو الإمكان.

أقول: و قد فسّرت الآية لدى الحكماء بما تقدم ذكره من نفى الغرض فى الفعل و العلّة الغائية وراء الذات الواجبة، و ليس هناك فرض إمكان كمال أتمّ مما عليه الكمال فى الذات المقدّسة و قد صدر عنه على حذو ذلك الكمال بالمقدار الممكن تحققه فى الموجودات الإمكانية، و أما الموجودات الإمكانية فإنها تسأل عن غاياتها و كمالاتها

العقل العملی، ص: ۲۳۲

و هذا التفسير يقرب إلى التفسير الأول فى كلامه (قده).

و قال «۱» فى شرح «يا من هو عالم بكل شىء»: «فنقول حقيقة التصديق الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول صلى اللّه عليه و آله و سلّم عن وجوده.

و للوجود خمس مراتب ذاتى و حسى و خيالى و عقلى و شبهى و لأجل الغفلة عنها نسب كل فرقة مخالفها إلى التكذيب فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول صلى اللّه عليه و آله و سلّم عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمس فليس بمكذب على الاطلاق ... إذا علمت هذا فاعلم أنّ كل من نزّل قولا من أقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين و إنّما التكذيب أن ينفى جميع هذه المعانى و يزعم أن ما قاله لا معنى له و إنّما هو كذب محض، و غرضه فيما قاله التلبيس و المصلحة الدنياوية و ذلك هو الكفر المحض. و لا يلزم كفر المؤوّلين ما داموا ملازمين قانون التأويل، و كيف يلزم الكفر و ما من فريق من أهل الإسلام إلا و هو مضطر إليه. فإنّ أبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل و أبعد التأويلات الوجود العقلى و الشبهى و الحنبلى مضطر إليه، فقد قيل إنّ أحمد بن حنبل صرّح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط ... و إنّما اقتصر أحمد على تأويل هذه الثلاث لكونه غير ممعن فى النظر العقلى و إلا لجاوز عنها فى التأويل و أقرب المتكلمين إلى الحنابلة هم الأشاعرة فى الأمور الأخروية و لذا قالوا بالرؤية فى الآخرة مع أنهم أوّلوا وزن الأعمال بوزن صحائف الأعمال و هذا ردّ إلى الوجود الشبهى».

أقول: نقلنا كلامه هذا لما فيه من الالفات إلى نمط النهج الأشعرى النافى للأمور العقلية كالحسن و القبح العقليين.

***

العقل العملی، ص: ۲۳۳

مذهب الحكيم الفقيه المولى محمد مهدى النراقى (قده ...) ص: ۲۳۳

قال «۱» فى (جامع السعادات) فى الباب الثانى فى بيان أقسام الأخلاق: «قد تبيّن فى العلم الطبيعى أن للنفس الناطقة قوتين أولاهما: قوة الإدراك، و ثانيتهما قوة التحريك، و لكل منهما شعبتان (الشعبة الأولى) للأولى العقل النظرى و هو مبدأ التأثر عن المبادىء العالية بقبول الصور العلمية، و (الشعبة الثانية) لها العقل العملى، و هو مبدأ تحريك البدن فى الأعمال الجزئية بالروية و هذه الشعبة من حيث تعلقها بقوتى الشهوة و الغضب مبدأ «لحدوث» بعض الكيفيات الموجبة لفعل أو انفعال، كالخجل و الضحك و البكاء و غير ذلك، و من حيث استعمالها الوهم و المتخيلة مبدأ لاستنباط الآراء و الصنائع الجزئية و من حيث نسبتها بالعقل و حصول الازدواج بينهما سبب لحصول الآراء الكلية المتعلقة بالأعمال كحسن الصدق و قبح الكذب، و نظائرهما (الشعبة الأولى) للثانية قوة الغضب و هى مبدأ دفع غير الملائم على وجه الغلبة و (الشعبة الثانية) لها قوة الشهوة و هى مبدأ جلب الملائم.

ثم إذا كانت القوة الأولى غالبة على سائر القوى و لم تنفعل عنها، بل كانت هى مقهورة عنها مطيعة لها فيما تأمرها به و تنهاها عنه، كان تصرف كل منها على وجه الاعتدال، و انتظمت أمور النشأة الإنسانية، و حصل تسالم القوى الأربع و تمازجها، فتهذب كل واحد

منها، و يحصل له ما يخصه من الفضيلة، فيحصل من تهذيب العاقلة

العقل العملى، ص: ۲۳۴

العلم و تتبعه الحكمة، و من تهذيب العاملة العدالة، و من تهذيب الغضبية الحلم و تتبعه الشجاعة، و من تهذيب الشهوية العفّة و تتبعه السخاوة و على هذا تكون العدالة كمالا للقوة العملية.

«بطريق آخر» قيل: «إنّ النفس لما كانت ذات قوى أربع العاقلة و العاملة و الشهوية و الغضبية، فإن كانت حركاتها على وجه الاعتدال، و كانت الثلاث الأخيرة مطيعة للأولى، و اقتصرت من الأفعال على ما تعين لها، حصلت أولا فضائل ثلاث هى الحكمة و العفّة و الشجاعة، ثم يحصل من حصولها المترتب على تسالم القوى الأربع و انقهار الثلاث تحت الأولى حالة متشابهة هى كمال القوى الأربع و تمامها و هى العدالة.

و على هذا لا تكون العدالة كمالا للقوة العملية فقط، بل تكون كمالا للقوى بأسرها.

و على الطريقين تكون أجناس الفضائل أربعا: «الحكمة» و هى معرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه و الموجودات إن لم يكن وجودها بقدرتنا و اختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمة النظرية، و إن كان وجودها بقدرتنا و اختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمة العملية، «و العفّة» هى انقياد القوة الشهوية للعاقلة فيما تأمرها به و تنهاها عنه حتى تكتسب الحرية، و تتخلص عن أسر عبودية الهوى، «و الشجاعة» و هى اطاعة القوة الغضبى للعاقلة فى الاقدام على الأمور الهائلة، و عدم اضطرابها بالخوض فيما يقتضيه رأيها حتى يكون فعلها ممدوحا و صبرها محمودا ... و أما العدالة فتفسيرها على الطريق الأول هو انقياد العقل العملى للقوة العاقلة و تبعيته لها فى جميع تصرفاته أو ضبطه الغضب و الشهوة تحت إشارة العقل و الشرع الذى يحكم العقل أيضا بوجوب اطاعته، أو سياسة قوتى الغضب و الشهوة، و حملها على مقتضى الحكمة، و ضبطهما فى الاسترسال و الانقباض على حسب مقتضاه...

العقل العملى، ص: ۲۳۵

ثم «۱» مرادنا من تعلّق صفة بالقوى المتعددة و كونها معدودة من رذائلها أو فضائلها أن يكون لكل منها تأثير فى حدوثها و ايجادها، أى يكون من حملة عللها الفاعلة الموجودة، بحيث لو قطع النظر من فعل واحدة منها لم تتحقق هذه الصفة، فإن الغرور يتحقق بالميل و الاعتقاد، بمعنى أن كلّا منهما مؤثر فى ايجاده و احداثه، و لو لم يكن الاعتقاد المتعلّق بالعاقلة و الميل المتعلق بالشهوة و الغضب لم يوجد غرور »....

و قال «۲» فى العقل النظرى: إنه هو المدرك للفضائل و الرذائل: «اعلم أنّ كل واحد من العقل العملى و العقل النظرى رئيس مطلق من وجه أما (الأول) فمن حيث إنّ استعمال جميع القوى حتى العاقلة على النحو الأصلح موكول إليه، و أما (الثانى) فمن حيث إن السعادة القصوى و غاية الغايات أعنى التحلى بحقائق الموجودات مستندة إليه، و أيضا ادراك ما هو الخير و الصلاح من شأنه فهو المرشد و الدليل للعقل العملى فى تصرفاته.

و قيل: إن ادراك فضائل الأعمال و رذائلها من شأن العقل العملى، كما صرّح به الشيخ فى الشفاء بقوله: «إن كمال العقل العملى استنباط الآراء الكلية فى الفضائل و الرذائل من الأعمال على وجه الابتناء على المشهورات المطابقة فى الواقع للبرهان، و تحقيق ذلك البرهان متعلق بكمال القوة النظرية».

و الحق أن مطلق الادراك و الارشاد إنّما هو من العقل النظرى فهو بمنزلة المشير الناصح و العقل العملى بمنزلة المنفّذ الممضى لإشاراته و ما ينفذ فيه الإشارة فهو قوة الغضب و الشهوة.

و قال «۳» فى تقسيم الحكمة: «إن قيل إنّ القوم قسّموا الحكمة أولا إلى النظرية

العقل العملى، ص: ۲۳۶

و العملية، ثم قسّموا العملية إلى ثلاثة أقسام: واحد منها علم الأخلاق المشتمل على الفضائل الأربع التى إحداها الحكمة، فيلزم أن

تکون الحکمة قسما من نفسها.

قلنا: الحکمة التی هی المقسم هی العلم بأعیان الموجودات، سواء أ کانت لموجودات إلهیة أی واقعة بقدرة الباری سبحانه، أو موجودات إنسانیة أی واقعة بقدرتنا و اختیارنا، و لما کان هذا العلم أعنی الحکمة التی هی المقسم قسما من الموجودات بالمعنی الثانی فلا بأس بالبحث عنه فی علم الأخلاق فإنّ غایة ما یلزم أن تکون الحکمة موضوعا لمسألة هی جزؤها بأن یجعل عنوانا فیها و یحمل علیها کونها ملکة محمودة، أو طریق اکتسابها کذا...

تنبیه: قد صرّح علماء الأخلاق بأنّ صاحب الفضائل الأربع لا یستحق المدح ما لم تتعدّ فضائلها إلی الغیر، و لذا یسمّی صاحب ملکة السخاء بدون البذل سخیا بل منفاقا، و لا صاحب ملکة الشجاعة بدون ظهور آثارها شجاعا بل غیورا، و لأصحاب ملکة الحکمة بدونها حکیما بل مستبصرا.

و الظاهر أنّ المراد باستحقاق المدح هو حکم العقل بوجوب المدح، فإنّ من تعدی أثره یرجی نفعه، و یخاف ضرّه، فیحکم العقل بلزوم مدحه جلبا للنفع أو دفعا للضر، و أما من لا یرجی خیره و شرّه فلا یحکم العقل بوجوب مدحه و إن بلغ فی الکمال ما بلغ.

و قال «۱» فی بیان أجناس الرذائل و أن کل فضیلة هی الوسط بین الافراط و التفریط و أن العدالة هی بین الظلم و الانظلام: «و الحقّ أن العدالة مع ملاحظة ما لا ینفک عنها من لازمها، لها طرف واحد یسمّی جورا و ظلما، و هو یشمل جمیع ذمائم الصفات و لا یختص بالتصرف فی حقوق الناس و أموالهم بدون جهة شرعیة، لأنّ العدالة بهذا المعنی

العقل العملی، ص: ۲۳۷

- کما عرفت- عبارة عن ضبط العقل العملی جمیع القوی تحت إشارة العقل النظری، فهو جامع للکمالات بأسرها، فالظلم الذی هو مقابله جامع للنقائص بأسرها، إذ حقیقة الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه، و هو یتناول جمیع ذمائم الصفات و الأفعال فتمکین الظالم من ظلمه لما کان صفة ذمیمة یکون ظلما، علی أن من مکّن الظالم من الظلم علیه و انقاد له ذلة فقد ظلم نفسه، و الظلم علی النفس أیضا من أقسام الظلم.

و قال «۱» فی فصل أن العدالة أشرف الفضائل: «و إذا عرفت شرف العدالة و ایجابها للعمل بالمساواة، و ردّ کل ناقص و زائد إلی الوسط، فاعلم أنها إما متعلقة بالأخلاق و الأفعال أو بالکرامات و قسمة الأموال، أو بالمعاملات و المعاوضات، أو بالأحکام و السیاسات، و العادل فی کل واحد من هذه الأمور ما یحدث التساوی فیه بردّ الإفراط و التفریط إلی الوسط و لا ریب فی أنّه مشروط بالعلم بطبیعة الوسط، حتی یمکن ردّ الطرفین إلیه، و هذا العلم فی غایة الصعوبة، و لا یتیسر إلا بالرجوع إلی میزان معرف للأوساط فی جمیع الأشیاء، و ما هو إلا میزان الشریعة الإلهیة الصادرة عن منبع الوحدة الحقّة الحقیقیة، فإنّها هی المعرفة للأوساط فی جمیع الأشیاء علی ما ینبغی، و المتضمنة لبیان تفاصیل جمیع مراتب الحکمة العملیة، فالعادل بالحقیقة یجب أن یکون حکیما عالما بالنوامیس الإلهیة الصادرة من عند اللّه سبحانه لحفظ المساواة».

و قال «۲» فی تتمیم بحث العدالة و أنّ صلاح النفس قبل اصلاح الغیر و أشرف وجوه العدالة عدالة السلطان «قد تلخّص أنّ حقیقة العدالة أو لازمها أن یغلب العقل الذی هو خلیفة اللّه علی جمیع القوی حتی یستعمل کلا منها فیما یقتضی رأیه، فلا یفسد نظام العالم الإنسانی فإنّ الواجب سبحانه لما رکب الإنسان بحکمته الحقة و مصلحته التامّة من القوی الکثیرة المتضادة، فهی إذا تهایجت و تغالبت و لم یقهرها قاهر خیر،

العقل العملی، ص: ۲۳۸

حدثت فیه بهیجانها و اضطرابها أنواع الشر، و جذبه کل واحدة منه إلی ما یقتضیه و یشتهیه کما هو الشأن فی کل مرکب، و قد شبّه المعلم الأول مثله بمن یجذب من جهتین حتی ینقطع و ینشق بنصفین أو من جهات کثیرة فینقطع بحسبها، فیجب علی کل إنسان أن یجاهد حتی یغلب عقله الذی هو الحکم العدل و الخیر المطلق علی قواه المختلفة، لیرفع اختلافها و تجاذبها و یقیم الجمیع علی

الصراط القويم.

ثم كل شخص ما لم يعدّل قواه و صفاته لم يتمكن من أجراء أحكام العدالة بين شركائه فى المنزل و البلد، إذ العاجز عن اصلاح نفسه كيف يقدر على اصلاح غيره، فإنّ السراج الذى لا يضىء قريبه كيف يضىء بعيده، فمن عدّل قواه و صفاته أولا و اجتنب عن الافراط و التفريط و استقر على جادة الوسط، كان مستعدا لسلوك هذه الطريقة بين ابناء نوعه، و هو خليفة اللّه فى أرضه و إذا كان مثله حاكما بين الناس و كان زمام مصالحهم فى قبضة اقتداره، لتنورت البلاد بأهلها، و صلحت أمور العباد بأسرها، و زاد الحرث و النسل، و دامت بركات السماء و الأرض.

و غير خفى أنّ أشرف وجوه العدالات و أهمها و أفضل صنوف السياسات و أعمها هو عدالة السلطان، إذ غيرها من العدالات مرتبطة بها و لولاه لم يتمكن أحد من رعاية العدالة، كيف و تهذيب الأخلاق و تدبير المنزل يتوقف على فراغ البال و انتظام الأحوال، و مع جور السلطان أمواج الفتن متلاطمة و أفواج المحن متراكمة، و عوائق الزمان متزاحمة و بوائق الحدثان متصادمة، و طالبو الكمال كالحيارى فى الصحارى لا يجدون إلى منازله سبيلا و لا إلى جداوله مرشدا و دليلا، و عرصات العلم و العمل دراسة الآثار، و منازلهما مظلمة الارجاء و الاقطار، فلا يوجد ما هو الملاك فى تحصيل السعادات أعنى تفرغ الخاطر و الاطمئنان و انتطام أمر المعاش الضرورى لأفراد الإنسان...

و بالجملة المناط كل المناط فى تحصيل الكمالات و إخراج النفوس من الجهالات هو عدالة السلطان و اعتناؤه باعلاء الكلمة، و سعيه فى ترويج أحكام الدين

العقل العملى، ص: ۲۳۹

و الملة، و لذا ورد فى الآثار (إنّ السلطان إذا كان عادلا كان شريكا فى ثواب كل طاعة تصدر عن كل رعية و إن كان جائرا كان سهيما فى معاصيهم) و قال سيد الرسل صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

«أقرب الناس يوم القيامة إلى اللّه تعالى الملك العادل و أبعدهم عنه الملك الظالم» و ورد عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و السرّ أن أثر عدل ساعة واحدة ربّما يصل إلى جميع المدن و الأمصار و يبقى على مر الدهور و الأعصار و قال بعض الأكابر لو علمت أنّه يستجيب لى دعوة واحدة لخصصتها باصلاح حال السلطان حتى يعمّ نفعه».

أقول: فوائد كلماته (قده) بترتيب ما تقدّم- و هى موافقة فى الغالب للمعروف من آراء الحكماء التى تم نقلها-:

أولا- إن العقل العملى يستند فى تحريكه للقوى الدانية إلى العقل النظرى فى تحديد القضايا و الآراء و العقل العملى يوجد الأفعال مطابقا لها، و أنه المدرك للخير و ما هو كمال لبقية القوى.

ثانيا: إن العدالة كمال حقيقى للقوة العملية، و هى الوسط بين الحدين و إيجادها متوقّف على العلم بالوسط بين الأطراف فى كل الأفعال و الصفات و الموارد، و هو لا يكون إلا بميزان الناموس الإلهى و الشريعة بعد عدم احاطة العقول بالواقعيات.

ثالثا: إن الحكمة العملية هى العلم بحقائق الموجودات على ما هى عليها و هى التى يكون وجودها بقدرتنا و اختيارنا.

رابعا: إن الحسن و القبح الممدوح و المذموم عبارة عن خيرية الأفعال الوجودية و شرّيتها.

خامسا: و هو مما تفرّد (قده) بتحقيقه: «إن استحقاق المدح الذى هو بحكم العقل عبارة عن وجوب المدح و غاية هذا الحكم هو جلب النفع أو دفع الضرر فى استحقاق الذم، و أن مورد هذا الحكم العقلى هو فى الشخص الذى يرجى خيره أو شره، نعم قد مرّ فى كلام سقراط ما يلوح بذلك و أن هذا الحكم العقلى هو لإكمال

العقل العملى، ص: ۲۴۰

الناقصين و ايجاد الشوق لديهم للكمال و النفرة من النقص و الشرّ.

سادسا: إن حقيقة الظلم هى وضع الشىء فى غير موضعه فى مقابل العدالة و هى الوسط بين الحدين و موضع الشىء هو كون فى

سلسلة الکمال.

سابعا: إن أشرف العدالات و أهمّها هی عدالة السائس للاجتماع المدنی، و حیث إن بتلک العدالة تصل غالب النفوس إلی الکمال المطلوب، و علی العکس فإنّ ظلم السائس منبع و مقتضی للشرور فی غالب النفوس.

***

العقل العملی، ص: ۲۴۱

الفصل الرابع رأی الفلسفة الإسلامیة

العهد الثالث ... ص: ۲۴۱

اشارة

* مذهب الحکیم الفقیه الشیخ الأصفهانی (قده)* مذهب العلّامة المفسّر الحکیم الطباطبائی (قده)

العقل العملی، ص: ۲۴۳

مذهب الحکیم الفقیه الشیخ الأصفهانی (قده ...) ص: ۲۴۳

اشارة

قال «۱» فی کتاب النهایة فی کون العقاب علی المعصیة لکونها هتکا لحرمة المولی و ظلما علیه: «و هذا الحکم العقلی من الأحکام العقلیة الداخلة فی القضایا المشهورة المسطورة فی علم المیزان فی باب الصناعات الخمس، و أمثال هذه القضایا مما تطابقت علیه آراء العقلاء لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع بها.

و أمّا عدم کون قضیة حسن العدل و قبح الظلم بمعنی کونه بحیث یستحق علیه المدح أو الذم من القضایا البرهانیة، فالوجه فیه أن مواد البرهانیات منحصرة فی الضروریات الست، فإنّها إما أولیات، ککون الکل أعظم من الجزء و کون النفی و الاثبات لا یجتمعان. أو حسّیات سواء کانت بالحواس الظاهرة المسمّاة بالمشاهدات، ککون هذا الجسم أبیض أو هذا الشیء حلوا أو مرّا، أو بالحواس الباطنة المسمّاة بالوجدانیات و هی الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، کحکمنا بأن لنا علما و شوقا و شجاعة أو فطریات و هی القضایا التی قیاساتها معها، ککون الأربعة زوجا لأنها منقسمة بالمتساویین، و کل منقسم بالمتساویین زوج. أو تجربیات و هی الحاصلة بتکرر المشاهدة، کحکمنا بأن سقمونیا مسهل أو متواترات کحکمنا بوجود مکة لأخبار جماعة یمتنع تواطؤهم علی الکذب عادة. أو حدسیات موجبة للیقین کحکمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشکلات البدریة و الهلالیة و أشباه ذلک.

و من الواضح أنّ استحقاق المدح و الذم بالإضافة إلی العدل و الظلم لیس من

العقل العملی، ص: ۲۴۴

الأولیات بحیث یکفی تصور الطرفین فی الحکم بثبوت النسبة، کیف و قد وقع النزاع فیه من العقلاء؟

و کذا لیس من الحسیات بمعنییها کما هو واضح، لعدم کون الاستحقاق مشاهدا و لا بنفسه من الکیفیات النفسانیة الحاضرة بنفسها للنفس.

و کذا لیس من الفطریات، إذ لیس لازمها قیاسا یدل علی ثبوت النسبة و أما عدم کونه من التجربیات و المتواترات و الحدسیات، نفی غایة الوضوح، فثبت أن امثال هذه القضایا غیر داخلة فی القضایا البرهانیة بل من القضایا المشهورة.

و أما حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتيا: فليس المراد من الذاتى ما هو المصطلح عليه فى كتاب الكلّيات، لوضوح أن استحقاق المدح و الذم ليس جنسا و لا فصلا للعدل و الظلم. و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه فى كتاب البرهان لأن الذاتى هناك ما يكفى وضع نفس الشيء فى صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلا، و إلا لكان الإنسان فى حد ذاته إما واجبا أو ممتنعا. و من الواضح بالتأمل أنّ الاستحقاق المزبور ليس كذلك لأنّ سلب مال الغير مثلا- مقولة خاصة بحسب انحاء التصرف، و بالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غصب و بالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه و هو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مخل بالنظام و ذو مفسدة عامة فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصبا و كونه مخلا بالنظام عن مقام ذات التصرف فى مال الغير؟ بل المراد بذاتية الحسن و القبح كون الحكمين عرضا ذاتيا بمعنى أن العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين فإنّها ربّما تكون مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه لو خلى و نفسه كالصدق و الكذب، فإنّهما مع حفظ عنوانهما فى الصدق المهلك للمؤمن و الكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على

العقل العملى، ص: ۲۴۵

المؤمن، و يترتب استحقاق المدح على الثانى لاندراجه تحت عنوان الاحسان إلى المؤمن، و إن كان لو خلى الصدق و الكذب و نفسهما يندرج الأول تحت عنوان العدل فى القول و الثانى تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التى فى نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم».

و قال «۱»: «بيان حقيقة الأحكام العقلية المتداولة فى الكتب الكلامية و الأصولية.

فنقول: و من اللّه التوفيق أنّ القوة العاقلة كما مرّ مرارا شأنها التعقل و فعليتها فعلية العاقلة كما فى سائر القوى الظاهرة و الباطنة، و ليس لها و لا لشيء من القوى الأفعلية ما كانت القوة واجدة له بالقوة، و أنّه ليس للعاقلة بعث و زجر و اثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل، و أن تفاوت العقل النظرى مع العقل العملى بتفاوت المدركات، من حيث إن المدرك مما ينبغى أن يعلم، أو مما ينبغى أن يؤتى به، أو لا- يؤتى به فمن المدركات العقلية الداخلة فى الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادىء الرأى المشترك بين العقلاء المسمّاة تارة بالقضايا المحمودة و أخرى بالآراء المشهودة قضية حسن العدل و الاحسان و قبح الظلم و العدوان.

و قد بينا فى مبحث التجرى من مباحث القطع فى كلام مبسوط برهانى أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية فى نفسها، و أنها فى قبالها.

و نزيدك هنا: أن المعتبر عند أهل الميزان فى المواد الأولية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد فى الضروريات الست مطابقتها للواقع و نفس الأمر. و المعتبر فى القضايا المشهورة و الآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها».

العقل العملى، ص: ۲۴۶

قال «۱» الشيخ الرئيس فى الإشارات: «و منها الآراء المسمّاة بالمحمودة، و ربّما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، و هى آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسّه لم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها، و لم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات، و لم يستدع إليها ما فى طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحمية و غير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقل أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، و أن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه» إلى آخر كلامه.

و عبّر عنها أخيرا بأنها من التأديبات الصلاحية، و جعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهية.

و منها الناشئة عن الخلقيات و الانفعالات.

و قال «۲» العلّامة الطوسى (قده) فى شرح كلامه: «و منها أى المشهورات كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم، كقولنا العدل حسن و قد يسمّى بعضها بالشرائع غير المكتوبة، فإنّ المكتوبة منها ربّما يعم الاعتراف بها، و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله و ما تطابق عليه الشرائع الإلهية.

و منها: كون بعض الأخلاق و الانفعالات مقتضية لها، كقولنا الذب عن الحرم واجب، و إيذاء الحيوان لا لغرض قبيح إلى أن قال (قده) و الآراء المحمودة هى ما تقتضيه المصلحة العامة، أو الأخلاق الفاضلة» إلى آخره.

و سلك هذا المسلك العلّامة قطب الدين صاحب المحاكمات «۳» فذكر أيضا أن

العقل العملى، ص: ۲۴۷

هذا القسم من المشهورات من التأديبات التى يكون الصلاح فيها كقولنا العدل حسن، و الظلم قبيح، و ما تتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة، و أما خلقيات و انفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح، و مراعاة الضعفاء محمودة إلى آخره.

و توضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحّة ما ذكروه هو أن كون العدل و الإحسان مشتملا على مصلحة عامّة ينحفظ بها النظام و كون الظلم و العدوان مشتملا على مفسدة عامّة يختل بها النظام، و لذا عمّ الاعتراف بهما من الجميع ... أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان و الإساءة من حيث تعلقهما بما يناسب قوة من القوى.

و كذا كون كل عاقل محبا لنفسه و لما يرجع إليه وجدانى يجده كل إنسان من نفسه.

و كذا كون كل مصلحة ملائمة للشخص، و كل مفسدة منافرة له أيضا وجدانى يجده كل إنسان عند مساس المصلحة و المفسدة، فلا محالة يحب الاحسان و يكره الاساءة.

و هذا كله من الواقعيات، و لا نزاع لأحد فيها. إنّما النزاع فى حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحّة المدح على الأول و صحّة الذم على الثانى، و المدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما فى الفعل على حد اشتماله على المصلحة و المفسدة.

و من الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم على أحد نحوين إما بنحو اقتضاء السبب لمسببه و المقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذى الغاية.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره فإنّه بمقتضى ورود ما ينافره عليه و تألمه منه ينقدح فى نفسه الداعى إلى الانتقام منه و التشفّى من الغيظ الحاصل بسببه بذمه و عقوبته، فالسببية للذم هنا واقعية و سلسلة العلل و المعلولات مترتبة واقعا.

العقل العملى، ص: ۲۴۸

و الثانى فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء النوع بلحاظ اشتمال العدل و الاحسان على المصلحة العامة، و الظلم و العدوان على المفسدة العامّة.

فتلك المصلحة العامّية تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها و تلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام و رادعا عن الاخلال به.

و ما يناسب الحكم العقلائى الذى تصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثانى، دون الأول الذى لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، و هو الذى يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحية، فإنّ الحكم بالمدح و الذم على العدل و الظلم موجب لما فيه صلاح العامّية، دون المدح و الذم المترتب عليهما لداع حيوانى، فإنّهما لا يترتب عليهما مصلحة عامّة، و لا يندفع بهما مفسدة عامّة.

فالاقتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام و ثبوته وجدانى. و الاقتضاء بالمعنى الثانى هو محل الكلام بين الأشاعرة و غيرهم، و ثبوته منحصر فى الوجه المشار إليه مرارا من أن حفظ النظام و بقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، و خلافه مكروه للجميع، و هو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامة و ذم فاعل ما فيه المفسدة العامّة.

و على ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح و الظلم يستحق عليه الذم هو أنّهما كذلك عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم، لا فى نفس الأمر كما صرّح به المحقق الطوسى (قده) حيث قال: إن المعتبر فى الضروريات مطابقتها لما عليه الوجود و المعتبر فى هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقة و قال فى مورد آخر:

«و ذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أو لا، فان اعتبر و كان مطابقا

قطعا، فهو الواجب قبولها، و إلا فهو الوهميات و أن لا يعتبر فهو المشهورات» إلى آخره.

و عليه فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزوارى فى شرح الأسماء من دخول هذه القضايا فى الضروريات، و أنها بديهية، و أن الحكم ببداهتها أيضا بديهى، و أن جعل الحكماء إيّاها من المقبولات العامّة التى هى مادة الجدل لا ينافى ذلك، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة و المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين، و هذا غير مناف لبداهتها، إذ القضية الواحدة يمكن دخولها فى اليقينيات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها فى البرهان و الجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظرى باعانة من العقل العملى كما لا يضر إعانة الحسن فى حكم العقل النظرى ببداهة المحسوسات هذا و قد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهيجى فى بعض رسائله الفارسية.

لكنك قد عرفت صراحة كلام الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى و العلّامة قطب الدين صاحب المحاكمات فى خلاف ما ذكره، و أنه ليس الغرض مجرد التمثيل.

و أما دخول القضية الواحدة فى الضروريات و المشهورات، فهو صحيح. لكنه لا فى مثل ما نحن فيه. بل مثاله كالأوليات التى يحكم بها العقل النظرى، و يعترف بها الجميع، فمن حيث الأولية يقينية برهانية و من حيث عموم الاعتراف مشهورة بالمعنى الأعم.

قال «۱» الشيخ الرئيس فى الإشارات «فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليات و نحوه مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص و قد ذكرنا عين عبارته سابقا و أما تنظير اعانة

حكم العقل النظرى باعانة الحس له فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملى نفس القوة المدركة، فليس شأنها إلا الادراك، و ثبوت المدرك ليس من ناحية الجوهر العاقل.

و قد عرفت نحو ثبوت الحسن و القبح فلا يقاس بثبوت المحسوس فى الخارج.

و إن أريد بالعقل العملى نفس المعقولات أى الآراء المحمودة و المقدمات المقبولة، فاطلاق العقل عليها فى كتب الكلام شائع، حيث يقولون هذا ما يوجبه العقل أو يردّه العقل أى تلك الآراء و المقدمات. فحينئذ لا شهادة له على شيء لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقولة و أنها ليست من الضروريات بل من غيرها. و لا يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات لا يوجب دخولها فى المظنونات كيف و المظنونات يقابلها فى التقسيم.

بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقة عليها آراء العقلاء و البرهانيات الضرورية أنّها أى الضروريات تفيد تصديقا جازما مع المطابقة لما فى الواقع، و هو المعبر عنه بالحق و اليقين. بخلاف هذا القسم من المشهورات فإنّها تفيد تصديقا جازما و لا يعتبر مطابقتها لما فى الواقع، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها فافهم و لا تغفل.

و مما ذكرنا فى تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقة اللزومية بين الأفعال الحسنة و الأعمال القبيحة و الصور الملائمة و المنافرة فى الآخرة كما يكشف عنها الكشف الصحيح و النص الصريح خارج عن محل النزاع، فإنّ الكلام فى التحسين و التقبيح بمعنى استحقاق المدح و الذم عند العقلاء المشترك بين مولى الموالى و سائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعرة بثبوت العلاقة اللزومية على النهج المزبور عن المحقق المذكور خارج عن محل الكلام و مورد النقض و الابرام،

و إن كان صحيحا فى باب إجراء الثواب و العقاب، بل فى باب الاستحقاق و الاقتضاء بالتأمل أيضا، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق».

العقل العملی، ص: ۲۵۱

و أما ما عن شيخنا العلّامة «۱»: «رفع اللّه مقامه» فى فوائده فى تقريب عقلية الحسن و القبح من «أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتها متفاوتة سعة و ضيقا كمالا و نقصانا بالإضافة إلى القوى و منها القوة العاقلة، فإنّه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافرة لها فيغر بها، و أن انبساطها و انقباضها أمر وجدانى، و هما بالضرورة يوجبان صحّة المدح و القدح فى الفاعل إذا كان مختارا على تفصيل ذكره (قده)، فمورد المناقشة من وجهين:

أحدهما: ما أفاده (قده) من الالتذاذ و التألم و الاستعجاب و الاستغراب للقوة العاقلة على حد سائر القوى كيف و هى رئيسها. و ذلك لما مرّ منا من أن القوة العاقلة لا شأن لها إلا إدراك المعانى الكلية. و التذاذ كل قوة و تألمها إنما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده. مثلا التذاذ الحواس الظاهرة يتكيف الحاسة بالكيفية الملموسة الشهية أو الحلاوة أو الرائحة الطيبة أو النغمة المطربة و تألمها بعكس ذلك. كما أن التذاذ القوة المتخيلة بتخيل اللذات الحاصلة أو المرجوة الحصول و تألمها بتخيل أضدادها. و التذاذ القوة الوهمية بادراك الآمال المطلوبة و الأمانى المرغوبة و تألمها بإدراك أضدادها. و أما اللذة العاقلة بما هى عاقلة، فبأن يتمثل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف و المطالب الكلية النافعة فى نظام أمور دينه و دنياه، و آخرته و تألمها بفقدها مع القدرة على تحصيلها و إهمالها، فإن فقد ما هو كمال للقوة العاقلة يؤلمها دون ما هو أجنبى عنها، و ادراك الظلم الكلى و العدل الكلى بتجريدهما عن الخصوصيات و دخولهما فى المعقولات المرسلة إن لم يكن كمالا للقوة العاقلة لم يكن نقصا لها حتى يؤلمها.

و بالجملة أفراد الإحسان أو الإساءة خارجا كل منهما له مساس بقوة من القوى و عند نيله خارجا يحصل لتلك القوة انبساط من نيل الاحسان خارجا أو انقباض من نيل

العقل العملی، ص: ۲۵۲

الإساءة، سواء كان مستحقا لذلك الاحسان أو لتلك الاساءة أم لا.

و هذا أمر واقعى، و لا دخل له بإدراك القوة العاقلة لكلى الإحسان و كلى الإساءة فهو نظير نيل القوة الذوقية للحلو أو المرّ، و إدراك القوة العاقلة لكلى الحلو و المرّ فإنّ الأول هو الموجب للانبساط و الانقباض مما هو حلو أو مرّ دون الثانى.

و أما ادراك الاحسان الجزئى أو الاساءة الجزئية بقوة الخيال أو الوهم، فمع كونه أجنبيا عن القوة العاقلة بما هى قوة عاقلة ليس تأثيره فى الانقباض و الانبساط من جهة اشتمالها على مصلحة عامة أو مفسدة عامة بل يؤثر تصور الاحسان إليه إعجابا و انبساطا، و إن لم يستحق إحسانا، و كذا تصور الضرب و الشتم يؤثر فى انقباضه و تألمه، و إن كان مستحقا لهما، و تصور ورودهما على الغير و إن كان يؤلمه، لكنه يسبب الرقة و شبهها، لا من جهة كونه ذا مفسدة عامة.

و منه يظهر أن حمل كلامه (قده) على مطلق الادراك لتصحيح التأثير فى الالتذاذ و التألم لا يجدى شيئا، و لا يوجب كون الاستعجاب و الاستغراب بالملاك الذى هو محل الكلام.

ثانيهما: ما أفاده (قده) من أن الملائمة و المنافرة للعقل توجبان بالضرورة صحّة المدح و الذم. و ذلك لما عرفت من أن دعوى الضرورة لا تصح إلا بالإضافة إلى ما هو خارج عن محل الكلام، و هو تأثيرهما أحيانا فى انقداح الداعى إلى مجازاة الاحسان بجزاء الخير، و مجازاة الإساءة بجزاء الشر كما مرّ تفصيله.

و أما دعوى الضرورة بالنسبة إلى حكم العقلاء بصحّة المدح و الذم فهى صحيحة لكنها تؤكد ما ذكرناه، من أنه لا واقعية لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما و حيث عرفت حقيقة التحسين و التقبيح العقليين.

فاعلم أن المراد بكونهما ذاتيين أو مرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور

العقل العملی، ص: ۲۵۳

فى باب الكليات الخمس و لا كونهما ذاتيين بالمعنى المسطور فى كتاب البرهان كما بيّنا وجهها فى مبحث التجرى مفصلا.

بل بمعنى عدم الحاجة إلى الواسطة فى العروض و الحاجة إليها، فمثل العدل و الاحسان و الظلم و العدوان بنفسها لا ـ من حيث اندراجها تحت عنوان آخر محكومات بالحسن و القبح، بخلاف الصدق و الكذب فإنّهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما. نعم كونهما ذاتيين لهما بمعنى آخر، و هو أنّهما لو خليا و طبعهما يوصفان بهما لانـدراج الصـدق تحت العدل فى القول و اندراج الكذب تحت الجور فى القول، دون غيرهما مما لا يتصف بشىء لو خلى و نفسه، فراجع مبحث التجرى.

و هذا بناء على كون الحسن و القبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعا عن مرتبة ذات موضوعه. و أما بناء على أنّهما من الأمور الواقعية، فهما من قبيل العرض غير المفارق و العرض المفارق و العرض مطلقا لا يكون ذاتيا لموضوعه كما هو واضح.

كما أنّا ذكرنا غير مرّة أن المراد من العلية و الاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغاية لذى الغاية لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه. بداهة أن الحكم لا يترشح من موضوعه، بل السبب الفاعلى له هو الحاكم و إنما الموضوع لمكان الفائدة المترتبة على وجوده يدعو الحاكم إلى الحكم عليه، فبعض الموضوعات حيث إنه يترتب عليها بنفسها مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها، و لا محالة لا يتخلف الحكم عن موضوعه التام، فيعبر عنه بالعلية التامة.

و بعضها حيث إنه يترتب عليها المصلحة العامة أو المفسدة العامة لو خليت و نفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن و القبح، فيعبّر عنه بالاقتضاء، لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بضد حكم عنوانه لو خلى و نفسه، و إلا ففى الحقيقة لا علية و لا اقتضاء. و حيث إن المصلحة العامة قائمة

العقل العملى، ص: ۲۵۴

بالعدل و المفسدة العامة قائمة بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحة عامة، و الكذب بما هو جور ذو مفسدة عامّة، لا أن الصدق مقتضى للمصلحة، و اندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، و أن اهلاك المؤمن مانع عن تأثيره فى المصلحة العامّة، و ليست المعنونات بالإضافة إلى عناوينها مقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها، حيث لا جعل و لا تأثير و لا تأثّر بينها فاتضح أنّه لا علية و لا اقتضاء حقيقة فى شىء من المراتب، لا من حيث العناوين و معنوناتها و لا من حيث المصالح و المفاسد العامّة بالنسبة إلى الصدق و الكذب، و لا من حيث العناوين الذاتية و العرضية بالإضافة إلى الحسن و القبح العقليين فتدبر جيدا ... هذا «۱» هو الحق الذى لا محيص عنه بناء على ما عرفت من حقيقة الحسن و القبح العقليين، و أن قضيتهما داخلة فى القضايا المشهورة لا القضايا البرهانية و أن حقيقتهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعية لهما غير ذلك، فتدبّر جيدا و إن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلا أن المتبع هو البرهان...

نعم «۲» هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين و التقبيح العقلائيين فإن بعض الأعمال حيث إنّه يؤثر فى كمال النفس و صقالة جوهرها لتجلى المعارف الإلهية التى هى غاية الغايات من خلق الخلق فلا محالة لا يرى العقل بدا منه فالمراد باللزوم العقلى ليس هو البعث و لا التحسين و التقبيح العقلائيين، بل الضرورة العقلية و اللابدية الفعلية، و هذا أيضا أجنبى عمّا نحن فيه».

موازنة ما أفاده (قده ...): ص: ۲۵۴

أقول: قد أذعن (قده) بعدّة أمور بل و ذكر البرهنة عليها:

الأول: إن القوة العاقلة واحدة فى العقل النظرى و العقل العملى غاية الأمر

العقل العملى، ص: ۲۵۵

الاختلاف فى المدركات فنظرية تارة و عملية أخرى، و إذا كان الحال كذلك و كانت مدركات العقل العملية كلّها قضايا من مواد

مشهورة غیر بدیهیة فکیف یمکن للعقل اقامة برهان ما فی هذا الباب فلا بد مع هذا الاعتراف تبعا للشیخ الرئیس «۱» و الخواجة نصیر الدین الطوسی من امکان اقامة البرهان علی بعضها من وجود بعض القضایا البدیهیة فی هذا الباب و إلا فکیف یتمکن من اقامته و من ثمّ ذکرنا فیما تقدم أن الشیخ الرئیس و إن کان أول من أبدی و أظهر الخلاف فی الحکم بالبداهة فی الحکماء تبعا لما أتی به الشیخ الأشعری من المغالطة فی الباب، إلا أنّه مع اعترافه بامکان اقامة البرهان علی بعض تلک القضایا فی باب العقل العملی، یکون قد أقرّ لوجود مواد بدیهیة هی الأس فی الأقیسة البرهانیة الممکن اقامتها فی هذا الباب، و بالتالی فهو لا یذهب إلی کون جمیع قضایا العقل العملی داخلة فی المشهورات فقط بل بعضها داخل فی البدیهیات أیضا، و قد دللنا علی أن هذا مذهب الشیخ الرئیس من نصوص کلماته فراجع.

الثانی: کون العدل مشتمل علی المصلحة و الکمال و الظلم مشتمل علی المفسدة و النقص، و أن الأول ملائم للقوة، بحسب کونه کمالا لکل منها، و الثانی منافر لها لکونه نقصا لها و لذلک یحب الإنسان العدل لما فیه من المصلحة العامّة، و ینفر من الظلم لما فیه من المفسدة العامّة، فمع هذا الاعتراف یلزمه تخطئة ما تابع فیه الشیخ الرئیس من أن قبح الظلم و حسن العدل إنّما یقضی بها الإنسان للانفعال و للعادة التی نشأ علیها و تعوّد علیها من تکرار التأدیب، إذ الاعتراف المزبور یقضی بأن نفرة الإنسان من الظلم لحیثیة واقعیة فی فعل الظلم، و أن حب الإنسان للعدل لحیثیة واقعیة فی فعل العدل لملائمة الکمال للقوی و منافرة النقص لها، لا لکون ذلک انفعالا، أو عادة موضوعة جعلیة، هذا و کذلک یلزمه الاعتراف بقبح الظلم و حسن العدل بالمعنی المتنازع علیه و هو صحّة الذم و صحّة المدح، فإن الذم حدّه الماهوی هو الإخبار

العقل العملی، ص: ۲۵۶

بالنقص و الشر و التوصیف به، و الحد الماهوی للمدح هو الإخبار و الثناء و التوصیف بالکمال و الخیر.

فإذا کان الظلم مشتملا فی نفس الأمر علی النقص و الشر فإن الذم علیه صادقا مطابقا للواقع، و إذا کان العدل مشتملا فی نفس الأمر علی النقص و الشر کان الحمد و المدح علیه صادقا مطابقا للواقع.

الثالث: کون آراء العقل العملی و المشهورات من التأدیبات الصلاحیة و الخلقیات و یلزمه الاذعان بواقعیة هذه القضایا إذ أنها واجدة للصلاح و المصلحة و الکمال و کذلک کونه من الخلقیات حیث إن الکمالات الخلقیة و الشرور الخلقیة حیثیات واقعیة غیر معلولة لآراء العقلاء بما هی آراء توافقوا علیها من دون وجودها فی الواقع، کما هو الحال فی قضایا الحکمة العملیة من کونها برهانیة و العجب أنّه (قده) یتابع الشیخ الرئیس فی کون الآراء المحمودة ناشئة من اقتضاء المصلحة العامّة أو الأخلاق الفاضلة و أنّها لذلک مشهورة غیر واقعیة، مع اعترافه فی ضمن کلامه بأن اشتمال العدل علی المصلحة أمر واقعی وجدانی، و هو لا یتلائم مع نفی الواقعیة عن الرأی القاضی بمدح العدل أی توصیفه بالمصلحة العامّة. و هذا التهافت بعینه یثار علی الشیخ الرئیس و الخواجه نصیر الدین (قده).

الرابع: کون الغرض من حکم العقلاء بمدح العدل و قبح الظلم هو حفظ النظام و بقاء النوع و المصلحة العامة، یلزمه الاعتراف بترتب کمالات واقعیة علی ذلک الحکم مع کونه مشهوریا لا واقع له، فإذا کان الکمال الواقعی من أثر ذلک الحکم کان الحکم لا محالة واقعیا، و إن کان التأثر بتوسیط الفعل العادل و بتوسط الإرادة المعلولة للاذعان بحسن الفعل أی کماله فالمدح و هو الإخبار و الثناء علی الفعل بالکمال موجب لإذعان النفس و تولّد الإرادة و الفعل و من ثم المصلحة العامة.

الخامس: ما ذکره من أن القطب صاحب المحاکمات قد سلک مسلک الشیخ

العقل العملی، ص: ۲۵۷

الرئیس، قد عرفت فیما تقدّم من نصوص کلماته التی نقلناها أنّه یذهب إلی أن آراء العقل العملی بعضها مستنبط من مقدمات بدیهیة و هو مذهب الشیخ الرئیس أیضا و الخواجة نصیر الدین، کما أنّه یذهب إلی أن الحکماء قائلون بالحسن و القبح بالمعانی الثلاثة

جمیعا فراجع.

السادس: ما ذکره من الفرق بین البدیهیات و المشهورات المتفق علیها فی آراء العقلاء من أن الأولی تطابق الواقع بخلاف الثانیة مع اشتراکهما فی إیجاب کل منهما الجزم و التصدیق، قد عرفت مما تقدم من کلام الفارابی أنها مبادیء الأشیاء العملیة و لا یمکن أن تثبت أو تبطل بما هو أبین منها، و لأن المتشکک فیها لیس یؤمن أن یهوّن أمرها و یصیر من الأشرار الأردیاء الأخلاق غیر مشارک لأهل المدن، و قد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذی لا ینبغی التعرض لا بطاله و التشکیک فیه.

الثامن: ما ذکره من ثبوت العلاقة اللزومیة بین الأعمال الحسنة و الأفعال القبیحة و الصور الملائمة و المنافرة فی الآخرة، إلا أنّه قد غایر بینه و بین استحقاق المدح و الذم، و خطّأ بذلک المحقق السبزواری فی ذهابه إلی الوحدة بین الأمرین، لکنک قد عرفت مما تقدم عدم تفرّد المحقق المزبور بذلک بل قد ذهب إلیه الحکیم الملا صدرا الشیرازی کما نقلنا نص عبارته و ردّه علی الفخر الرازی، و کذا الحکیم النراقی و یلوح ممن تقدم علیهما أیضا فلاحظ.

هذا مع ما عرفت من أن الحد الماهوی للمدح و الحمد هو التوصیف بالکمال و فی طرف الذم هو للتوصیف بالنقص، فحینئذ لا انفکاک بین الأمرین بل هما یقوّم أحدهما الآخر.

التاسع: ما ذکره من أن لذة القوة العاقلة هی بادراک المعارف و المطالب الکلیة النافعة فی نظام أمور دینه و دنیاه و آخرته، و أنه لا شأن للعاقلة إلا الإدراک للأمور الکلیة و لیست علی حد شأن بقیة القوی، فلیس إدراک العدل الکلی أو الظلم یوجب انقباضا أو

العقل العملی، ص: ۲۵۸

انبساطا و أما ادراک الجزئی منهما فلیس التأثر من القوة العاقلة بل من القوی الأخری، ففیه: إن کان إدراک المذکورات کمالا للعاقلة فلا بد من الاذعان بصدق تلک المدرکات و حقیقتها کی یکون ادراکها کمالا لها، و هذا یخالف ما تابع فیه الشیخ الرئیس من کون الشرائع الإلهیة من التأدیبات الصلاحیة من المشهورات التی لا واقع لها وراء الاتفاق، مع أنه قد تقدم أن التأدیبات الصلاحیة هی ما فیه مصلحة عامّة و کمال فکیف تکون قضایاها غیر مطابقة للواقع و أما اللذة فإن کان المراد بها ما هو من خواص القوی الشهویة فالمفروض أنه فی العدل الجزئی مع الغیر لا نیل لها فیه و أما ارجاعه إلی الانفعالیات من الرأفة و الرحمة فی النفس، فالانفعالیات لا محصل لها إلا أنّها آثار الملکات الخلقیة الفاضلة أو الردیة و هی کمالات أو درکات للنفس فالملائم للخلق الفاضل کمال أیضا و المنافر له نقص و علی العکس فی الخلق الردیء.

هذا مع بنائه (قده) علی أن لا شأن للعاقلة إلا إدراک الکلیات و لا شأن لها بالجزئیات کما حرر ذلک فی برهان الإشارات و الشفاء، لکنه قد تقدم التصریح من الحکماء الأوائل بالعقل العیانی و إمکان اقامة البرهان علی الجزئیات به، و هو عبارة عن استعانة العاقلة بالآلات و القوی الأخری المدرکة للجزئیات.

العاشرة: ما ذکره من أن الداعی لدی العقلاء فی الحکم علی الأفعال بالحسن و القبح هو وجود المصلحة أو المفسدة العامة، اعتراف بأن الحسن الحاکم به العقلاء هو مساوق بل مصادق للمصلحة أو المفسدة، و کذا ما ذکره من أن حکمهم بالحسن و القبح هو بما هم عقلاء یتحفظون علی المصلحة العامّة لا بما لهم من شهوة التشفی و حب الانتقام، یثبت ذلک أیضا. فمن الغریب بعد ذلک نفیه (قده) التلازم بین الأمرین مع أنه قد عرفت أخذ أحدهما فی حدّ الآخر.

الحادی عشر: ما أقرّ به من الوجوب و اللابدیة العقلیة بین الأفعال و کمالات النفس و صقالتها و تجلی المعارف الإلهیة- علی تقدیر إرادة هذا المعنی منه- أو لابدیة

العقل العملی، ص: ۲۵۹

الاتیان به العقلیة کی تتحقق تلک الغایات- علی التقدیر الآخر المحتمل فی کلامه- هو الذی ذکرناه عن لسان غیر واحد من الحکماء الأوائل من أن الحسن و القبح فی الأفعال مضافین إلی حدّهما الماهوی المتقدم، یفسر بلوازم أخری من قبیل انبغاء الفعل و عدم انبغاء

الفعل، و ضرورة الفعل و امتناعه، و اللابدية و البدية، و قد تقدّم ذكر موضوع ذلك الوجوب.

فهرست كلام الأصفهانی حول نظريته «۱ ...»: ص: ۲۵۹

يبدأ ببيان مدعاه و تحديد محل النزاع...

ثم استعراضه لأدلته...

ثم استعراض دليلين مضادين للسبزواری و اللاهيجی و الاجابة عنهما ... ثم استعراض نظرية مضادة لنظريته و الإجابة عنها...

۱- محور النزاع بين الأشاعرة و الإمامية و الأصوليين و الإخباريين، و الأصوليين بعضهم مع البعض الآخر، هو فی الحسن و القبح، بمعنی صحة المدح و الذم علی فعل الناشئين من إدراك القوة العاقلة- العقل العملی- لتوافق و اعتبار العقلاء علی ذلك لغرض حفظ النظام و حفظ النوع، باعتبار أن الفعل يشتمل علی مصلحة عامة أو مفسدة عامة...

و أما الحسن و القبح اللذان يقعان وصفا للأفعال و متعلقاتها، بمعنی الكمال و النقص، أو الملائم و المنافی، كحسن العدل بمعنی أنه كمال و ... فلا خلاف فيه فی أنه واقعی تكوينی ... كذا لا خلاف فی واقعية الحسن و القبح بمعنی حب الكمال و الملائم و بغض النقص و المنافر و مثله لا خلاف فی العلاقة التكوينية بين مجموعة من الأفعال و بين ما يلزمها من صور حسنة أو بذيئة أخروية و هو المسمی (بتجسم الأعمال)

العقل العملی، ص: ۲۶۰

- الثابت بالبرهان و النقل القطعی (كتابا و سنة) (و كشفا)- و مدعی الأصفهانی فی محور النزاع فی قبال مجموعة من المتكلمين و الأصوليين، إن هذه القضايا من المشهورات قسم الآراء المحمودة و التأديبات الصلاحية، من دون أن يكون لها جذر تكوينی، فی حين أن آخرين قالوا بتكوينيتهما...

و بعبارة أخری: الأصفهانی و المظفر تبعا له يصوران النزاع بينهم و بين الأصوليين بالشكل التالی:

إن هناك اعتبارا و توافقا عقلائيا للمدح و الذم لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الأفعال من كمال و نقص و مصلحة و مفسدة.

و هذا الاعتبار العقلائی لا خلاف فی وجوده، إنما الخلاف فی أنه البداية و أن المدح و الذم يتولد به أو أنه يسبقه إدراك عقلی و اعتبار فلسفی نفس أمری، علی أساسه تم اعتبار العقلاء و توافقهم...

و بعبارة ثالثة: مدح و ذم العقلاء- لا المدح و الذم فی نفسه- هل هو ذو بعد واحد و هو الاعتبار العقلائی- الذی هو اعتبار أصولی، يصطلح عليه فی المنطق بالمخيلات، بمعنی الذی لا واقع له و لا منشأ انتزاع واقعی- أو أنه ذو بعدين، بعد منه تكوينی واقعی و آخر منبثق منه اعتباری عقلائی...

الأصفهانی و المظفر تبعا لابن سينا و الطوسی علی الأول و أن المدح و الذم من العقلاء كظاهرة و كحكم إنما هو وليد اعتبار و فرضية و ايجاد العقلاء...

و لا يخفی أن بعض العبارات صورت نزاع الأصفهانی مع الآخرين بشكل موهم و هو: إن المدح و الذم العقلائی هل هو إعتبار عقلائی أو لا؟ و إنه صفة عينية تكوينية واقعية ... و هذا كما عرفت ليس ظاهرا من كلام الأصفهانی...

و من هذا العرض يفهم السر فی خروج نظرية تجسم الأعمال عن محور النزاع،

العقل العملی، ص: ۲۶۱

لأنها مرتبطة بالثواب و العقاب، و هو غير المدح و الذم من قبل العقلاء ماهية، و إن كان يوازيهما بالنسبة للّه تعالی...

الأدلة ...: ص: ۲۶۱

الـدلیل الأول: إنها لو کانت تکوینیـة واقعیـة، لکانت علاوة علی کونها یقینیـة- لا مشـهورة- ذات واقع تطابقه و معه- لا بـد أن تکون عرضا خارجیا- أو من الاعتبارات الفلسفیة النفس أمریة المأخوذة من الواقع الخارجی، فی حین أنا لا نجد الفعل یتلون بالحسن و القبح بمعنی المدح و الذم خارجا کتلون الجدار بالسواد و البیاض أو کتلون الموجود بالامکان و الوجوب.

الدلیل الثانی: إن القیاس البرهانی یشترک مع الجدلی فی کونه جازما، و لکنه یتمیز عنه فی اشتراط مطابقة مواده للخارج، فی حین أن الجدلی یشترط مطابقة مواده لاعتبارات و قرارات العقلاء من دون أن یکون لهذه الاعتبارات- الأصولیة- تأصل و مصداقیة خارجا.

و حینما نأتی إلی الحسن و القبح و نلاحظ أنهما یتقومان بحکم و اعتبار و توافق العقلاء، حتی یکون لهما وجود مما یکشف عن عدم وجود واقع لهما سوی ایجاد و اعتبار العقلاء لهما «۱».

الـدلیل الثالث: إننا نتساءل عن فلسـفة إذعان و اعتبار العقلاء و اتفاقهم علی المدح و الذم؟ فالجواب: إنه لأجل تحقیق غایة عامة و هی بسط الأمن و النظام و نشـر المصـلحة و القضاء علی المفسـدة ... فعلاقة الحسن و القبح مع الفعل علاقة الغایة و ذی الغایة ... من هذه الاجابـة قـد یلتبس الحال فیتصور أن للحسن و القبـح واقعیـة بعد أن کانت الغایة المتوخاة واقعیة و لکن الصـحیح أن الإجابة تدل علی اعتباریتهما و عدم

العقل العملی، ص: ۲۶۲

واقعیتهما و خارجیتهما خارج أفق توافق العقلاء، و ذلک: لأن العقلاء من خلال المـدح و الـذم یتوصـلون إلی الغایـة مما یعنی أن هذا المدح و الذم توجیهی، تربوی، إصلاحی ... و هو عالم التوجیه و التربیة، لا ینسجم إلا مع الاعتبار.

الـدلیل الرابع: علاقـة الموضوع مع محموله فی القضایا لیست علاقـة الفاعل للمحمول و الحکم، و إنما یکون فی القضایا العقلیة بمثابة العلـة المادیـة الحاملـة للحکم و الفاعل هو العقل، مثل الأربعة أزواج، فإن الحاکم بزوجیة الأربعة هو العقل و لکن لیس حکما عبطیا و إنما بسبب تحلیله للموضوع و وجدانه أنه ینقسم بمتساویین، فکان ذلک منشأ لحکمه.

و حین نأتی إلی قضـیة العـدل حسن نجـد أن الموضوع لا فاعل و لا مادة أیضا، أی لیست فیه صـفة المدح فینتزعها العقل و یحکم بها علیه، مما یعنی أن فاعل الحکم هو العقلاء فهم الذین اعتبروه و أوجدوه...

الـدلیل الخامس: إن مواد القیاس البرهانی منحصـرة بالبـدیهیات الست المعروفة و لیس حسن العدل و المدح علیه و بعکسه قبح الظلم من أحدها، فیتعین أن یکون من القضایا المشهورة.

الـدلیل السادس: لو کان الحسن و القبـح تکوینیین لما اختلف العقلاء فی حسن شـیء و قبح آخر، فی حین أنا نری أن العقلاء من قطر لآخر و فی زمن لآخر یختلفون، مما یؤکد جعلیتهما و من ثم خضوعهما للظروف و الحاجات الاجتماعیة...

الـدلیل السابع: و الـذی بلوره الشـیهد الصـدر: إن معنی العـدل هو اعطاء کل ذی حق حقه، و الظلم بعکسه، و هـذا یعنی أنهما عنوانان اعتباریـان جعلیـان، لأـن الحق أمر اعتبـاری و معه بالأولویـة یکون محمولهمـا و هو الحسن و القبـح اعتباریـا، إذ لاـ معنی لحمل شـیء تکوینی علی موضوع اعتباری ... کما لا یخفی...

العقل العملی، ص: ۲۶۳

السبزواری برهن علی تکوینیة الحسن و القبح بمعنی المدح و الذم، و لم یکتف بذلک حتی نسبه إلی الفلاسفة...

و إن ما یتراءی من کلامهم أنهما من المشـهورات صـحیح، و لکنه فی الوقت نفسه یصـنفونهما فی الضـروریات و الیقینیات، و لا یمنع من کون قضیة واحدة تندرج تحت مادتین من حیثیتین...

و استدل علی التکوینیة بنظریة تجسم الأعمال...

و ناقشه الأصـفهانی: بأنا نقبل إندراج قضـیة واحدة تحت مادتین کما فی مثل الکل أکبر من الجزء ... و لکن قضـیة الحسن و القبح لا تندرج إلا فی المشهورات بالمعنی الأخص لما ذکرناه من الأدلة علی الاعتبار البحت فیها...

و أما مسألة تجسم الأعمال، فأنا نقبل العلاقة التكوينية، إلا أنها خارجة عن محل النزاع.
الآخند: فى حاشيته على الرسائل ذهب إلى تكوينيتهما بأن كل قوة من قوى النفس العمالة لها ما يلائمها و ما ينافرها من الأفعال، بما فى ذلك قوة العقل العملى ... فإن الفعل الحسن يلائمها و هى تنجذب إليه، و الفعل القبيح ينافرها و هى تبتعد عنه ... مما يدلل على أن حسن الفعل و كذا قبحه خاصية تكوينية توجب إنجذاب و ابتعاد العقل إليه و عنه.

و ناقشه الأصفهانى ...: ص: ۲۶۳

١- إن مهمة القوة العاقلة الادراك كما تقدم، و الانجذاب و النفرة من شؤون القوى الدانية عن العقل...
ب- إن لذة القوة العاقلة هو إدراكها الكمالات الكلية، و المعارف النافعة للدين
العقل العملى، ص: ۲۶۴
و الدنيا ... و من ثم فادراك الظلم الكلى كمال العاقلة جنبا إلى جنب ادراك العدل الكلى فإنه يوجب لذة العاقلة لتوصلها إلى ذلك.

السيد الخوئى نقض على الأصفهانى بنقضين ...: ص: ۲۶۴

الأول: العاقل الأول و قبل أن يكون إجتماع و مدنية له حسن و قبح و مدح و ذم و نفرة و انجذاب، مما يدلل على أنهما ليسا من المشهورات و إنما من الوجدانيات اليقينية، إذ لم يكن نوع ليكون العمل للنوع...
الثانى: إنه كيف يفسر الأصفهانى الحجية فى القطع بالحسن و القبح العقلائى؟
فإنه غير مطرد فى القطع بالأحكام الشرعية العبادية لعدم إرتباطها بالمصلحة العامة و الاجتماع، فاعتبار متابعة القطع حسنة للمصلحة العامة و حفظ النظام غير معقول...
السيد الصدر أجاب عن النقض الأول: إن صرف الجزم لا يدل على أن القضية يقينية، لما ذكره علماء المنطق من أن المشهورات توجب الجزم و أن اختلافها مع اليقينيات أنه لا يطلب بها الحق واقعا و إنما افهام الخصم...

مناقشة الأدلة على اعتبارية الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم و التى تم استعراضها سابقا ...: ص: ۲۶۴

أ- مناقشة الدليل الأول للأصفهانى ...: ص: ۲۶۴

إنه قد تبلور الخلل فى ما ذكره (قده)، حيث اتضح أن التحسين و التقبيح عبارة عن القضية الذهنية الحاكية عن الكمال الخارجى و من ثم فهما اعتباران فلسفيان لهما منشأ انتزاع و ليسا إعتبارا أصوليا صرفا، و من ثم كانا عرضا على الكمال و النقص التكوينى و محمولا عليه...

ب- مناقشة الدليل السادس للأصفهانى ...: ص: ۲۶۴

اشارة

١- إن الاختلاف يرجع إلى الاختلاف فى الإحراز و التشخيص و الادراك و الذى

العقل العملی، ص: ۲۶۵

يرجع بدوره إلی اختلاف العقول البشرية و تفاوتها، و ليس بسبب عدم واقعية المدرک و عدم حقيقته...

فالاختلاف فی المدح و الذم زمانا و مكانا، علی حدّ الاختلاف فی سائر الحقائق العلمية، يرجع إلی قصور الادراک البشری لا إلی تغير و عدم ثبات المدرک.

۲- إن عناوين الأفعال الكمالية و عكسها تختلف بالنسبة إلی المدح و الذم...

فبعضها يكون علة تامة للمدح و الذم ... و أخری تكون مقتضية للمدح و الذم ما لم يمنع مانع ... و ثالثة ... تكون لا بشرط فإذا اندرجت فی عنوان حسن ثبت لها المدح، و إذا اندرجت فی عنوان قبيح ثبت لها الذم ... و إن لم تندرج تحت أحدهما لم تكن حسنة و لا- قبيحة ... و من هنا يعرف أن الاختلاف و التغيير يكون فی القسم الثالث و شطر من القسم الثانی، لا فی الحسن و القبح بشكل مطلق.

توضيح الفكرة أكثر: إن العقل العملی لا يتعاطی فی عمله الإدراكی مع الجزئيات، و إنما يختص بادراک الكليات ... و الكليات منها ما هو عام، و منها ما هو متوسط، و الجزئيات يتحدد وضعها من خلال الكلی المتوسط- و الذی هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه إلی الكلی العام- الذی ننتسب إليه، لا من خلال ماهياتها الخاصة فإذا كان الفعل الجزئی ضمن شروط معينة من زمان و مكان و غيرها يساهم فی تحصيل الكمال، إتصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكمالية...

فلو تغيرت الشروط و أصبح تأثير الفعل عكسيا لا تصف بالقبح ... و من هنا لم تكن الجزئيات ثابتة الحسن أو القبح- لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهياتها الخاصة- و إنما هی متغيرة و متلونة حسب طبيعة الظروف المحيطة بها...

و أما الكليات المتوسطة فهی التی تقتضی الحسن و القبح بماهياتها النوعية شريطة عدم المانع من تأثيرها ... كالصدق و الكذب ... و بالتالی فهی متغيرة و لكن تغيرها منتظم و منضبط و ليست كسابقتها.

العقل العملی، ص: ۲۶۶

و الكليات العامة كالعدل و الظلم علة تامة للمدح و الذم و بالتالی فهی من الثوابت التی لا تتغير، بل لها تتحدد وجهة الأفعال الكلية الأخص منها، كذا الجزئيات...

و من هذا العرض يتبلور وجود ثابت فی مدركات العقل العملی و هو فی الحسن و القبح التكوينيين.

و من هذا العرض يتبلور أيضا الضابطة فی حدود تغير الأحكام بحسب الزمان و المكان ... و الذی يصاع بصياغة ثانية.

الفرق بين الحكم الشرعی و المولوی، و ما هی مساحة كل منهما ... ص: ۲۶۶

و صياغة ثالثة: ما هو المتغير و الثابت فی الشريعة...

و صياغة رابعة: أين منطق ولاية المعصوم و أحكام اللّه الثابتة.

و صياغة خامسة: ما هی منطقة الولاية التشريعية للمعصوم و ولاية المعصوم.

و تفصيل الحديث سيأتی لا حقا إن شاء اللّه.

ج- مناقشة الدليل الثالث الأصفهانی ...: ص: ۲۶۶

و الذی كان يصور أن العلاقة بين الفعل و المدح و الذم علاقة الغاية و ذی الغاية، و من ثم فهو دليل اعتبارية المدح و الذم.

مع الإيمان بعلاقة السببية أيضا بين الفعل و المدح و الذم و أن الأول سبب و مقتضی للثانی، و لكن هذه السببية ناشئة من دواع حيوانية

لا إنسانیة عقلانیة.

کما أنه شدد النکیر علی الآخند فی تصویره وجود ملائم و منافر للقوة العاقلة، و إستنتاجه من ذلک واقعیة المدح و الذم...

و الـذی نقوله فی مجال المناقشة: إن ما تقدم من بیان حد المدح و الذم و علاقتهما التکوینیة بالکمال و النقص، یتضح أن علاقة الغایة و ذی الغایة و إن کانت لکنها لا تعنی الاعتباریة و إنما تعنی إستفادة العقلاء من هذه الظاهرة التکوینیة فی مجال التوجیه...

العقل العملی، ص: ۲۶۷

و سیأتی لا حقا- إن شاء اللّه- بیان ما هی الغایة و ما هو ذو الغایة و کیفیة علاقة الغائیة...

فانتظر...

فی الوقت نفسه لا نرتضـی تصـنیفه لحالات السـببیة أنها من مناشـیء حیوانیة، إذ أن ظاهرة سببیة الفعل للمدح و الذم یمکن أن نجدها فی الکملین من البشر کـالرسول الأـعظم صـلّی اللّه علیه و اله و سـلّم و لاـ یعقـل فی مثله أن یکـون ذمه لظـالمه حین یظلمه أن یکون بداعی من الغریزة الحیوانیة و إنما بداع عقلی محض یکون الفعل سببا للمدح و الذم ... و هو دلیل عقلیة المدح و الذم حینئذ.

کما أننا نقبل مـدعی الآخنـد إجمالا فی وجود الملائم و المنافر فی القوة العاقلـة، و أنها لیست مختصـة بالقوی الحیوانیة کما حاول أن یصوره الأصفهانی.

و توضیحه: إن البدایة المغلوطة و التی رسمت موقف الأصفهانی بالشکل الذی طرحه فی النقاط الثلاثة المشار إلیها أعلاه هی تصویره أن مهمـة قوة العقـل العملی هی الدراکیـة فقـط من دون أن تکون قوة عمالـة، فلاـ أمر و لاـ نهی و لا بعث و لا زجر تکوینیا لها، و أن تقسیم العقـل إلی نظری و عملی اعتبـاری، و أن قوة العقل واحـدة، و أن المـدرکات هی التی تنقسم إلی ما من شأنه أن یعلم و ما من شأنه أن یعمل.

و لکن الصحیح ما نظره المتقدمون من الفلاسفة إلی الفارابی من أن قوة العقل العملی قوة عمالة...

و نکتشف صحة هذا التنظیر من مجموعة من المسلمات التی اتفق علیها الجمیع مع بعض التحقیقات الحدیثة:

أ- الجمیع مسلم أن الادراک یولد إذعانا.

ب- کذا سلموا أن الاذعان یولد شوقا.

العقل العملی، ص: ۲۶۸

ج- و سلموا أیضا أن کمال الإنسان یکون بخضوع و تطویع و انصیاع قواه الدانیة لقواه العالیة.

د- مع تسلیم الجمیع بأن الانصـیاع المـذکور یتم بإدراک القوة العاقلة و اذعانها فیتولد الشوق فیما دون، أو النفرة و هو البعث و الزجر التکوینی.

ه- لاـ یمکن أن یکون هـذا الاذعـان ولیـد معلول لواهمـة أو لمخیلـة، لأـن الاذعان کلی فلا یصـدر إلا من قوة مجردة. فهو یحصل فی القضایا العقلیة البحتة کالاذعان بوجود اللّه سبحانه.

و- آخر التحقیقات تقول: إن العلم صرف الادراک و هو یولد الحکم، فالحکم فعل تقوم به النفس فی ظرف الادراک الذهنی، فلیس هو من مقولة العلم، فاختلافهما سنخا دلیل وجود قوتین لا واحدة.

ز- تسلیم الاعلام أن الإیمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل إلی حد التأثیر، فهو إدراک و عمل ... و الإیمان یکون نتاج العقل.

کما یذکر فی علم النفس الحدیث أن الإیمان مهما کان متعلقه و لو الحجر من کمالات النفس البشریة، و النفس التی لا تؤمن مریضة مذبذبة لا یمکن أن تحصل علی کمالاتها و إن بلغت من الادراک ما بلغت.

من مجموع هـذه النقاط یعرف أنها لا تنسـجم مع نظریـة الأصـفهانی التی تحصـر دور العقل بالادراک، و تصـنف الانفعال و الشوق و

النفرة فی القوی الدانیة الحیوانیة.

فإنها و إن كانت كـذلك و لكنها بـدواعی عقلیـة، فهناك شـهوة حیوانیـة منبعثـة عن العقل، و غضب حیوانی منبعث عن رؤیة و عمل عقلی.

فالصحیح ما ذكره المتقدمون من أن للعقل عملا و بعثا و زجرا و أمرا و نهیا و...

جنبا إلی جنب إدراكه.

العقل العملی، ص: ۲۶۹

و لكن الصورة لم تكتمل و من ثم كانت بحاجة إلی مزید من الایضاح:

إن قوة العقل النظری تمثل درجة و مرتبة من مراتب النفس، تكون قابلا و محلا و موضوعا للادراك، الذی یوجده فیها العقل المجرد، و قوة العقل العملی تمثل درجـة أدنی تكون قابلا و محلا و موضوعا للاذعان الـذی هو فعل الدمج الذی یوجده فیها العقل النظری...

و من ثم یتضح أن هذه القوة عمالة فقط لا دراكة فی قبال القوة النظریة التی هی دراكة فقط لا عمالة.

و نؤكـد أننـا حینمـا نقول قوة عقل نظری و قوة عقل عملی، لا نعنی إلا المحل القابل للادراك فی الأول، و لفعل النفس (الحكم) فی الثانی.

و حینما یقال عن الادراك و الحكم أنهما فعلا القوة النظریـة و العملیة، لا یقصد منه أن القوة النظریة فاعل الادراك و أن القوة العملیة فاعل الحكم، و إنما یقصـد أنهما فعلان لهاتین القوتین المطاوعتین بمعنی أن الادراك فعل القوة النظریة بنحو القبول و أما الفاعل فهو العقل المجرد و أن الحكم فعل القوة العملیة المطاوعی بنحو القبول، و أما فاعله فهو القوة النظریة بواسطة الادراك.

و الفعل المطاوعی نظیر التألم الذی هو فعل النفس المتألمة بنحو القبول و لكن فاعله و موجده هو الضارب.

و بتعبیر آخر: الفعل المطاوعی: هو المسبب التولیـدی و لكن بقیـد حلوله فی محل منفعل ... و هو یكون فی صورة مطاوعة و انصیاع القوة الدانیة للقوة العالیة...

كانصیاع قوة العقل العملی لقوة العقل النظری ... أما لو تمردت النفس فی هذه الدرجة و جمحت، فإن الفاعل للحكم و الاذعان لیس قوة العقل النظری، و إنما قوة أخری...

و من هنا یحصل الانحراف فإن ذلك أحد أسبابه...

و بعد الالتفات إلی أن الإیمان باللّه و ... هو الحكم و الاذعان، تتضح فلسفة

العقل العملی، ص: ۲۷۰

وجود الحكم الشرعی الفقهی فی المسائـل الاعتقادیـة الأصـلیة و دوره بلحـاظ أثره من الترغیب و الترهیب فـإنه یؤثر فی كبـح جماح النفس المحل و القابل (قوة العقل العملی) كی تقبل فعل القوة العاقلة للاذعان فیها.

و من ثم یتبلور أن الحكم الشـرعی الفقهی لاـ یغنی عن الاـدراك النظری فی العقیـدة، و لیس بـدلا له فی فعـل الاذعـان و ایجـاده فی النفس إذ لا یتحقق الاذعان و یستحیل بدون الادراك، و تفصیل الكلام متروك إلی بحث الإمامة.

علی أیـة حـال ... إذا حصـل فعل النفس و هو الاذعان و حل فی مرتبـة من مراتب النفس ... سیحصل الشوق إلی الفعل و الـذی هو أیضـا فعـل مطـاوعی یحـل فی قـوة من قوی النفس الحیوانیـة، و توجـده قوة العقـل العملی بواسـطة الاذعـان من هـذا العرض تبلورت مجموعة أمور:

أ- القوة العملیة قوة عمالة لا دراكة ... أی أنه یحل فیها فعل النفس و هو الحكم هو سنخ آخر غیر الادراك ... و تكون فاعلة بواسطة فعلها للشوق و النفرة «البعث و الزجر التكوینی».

ب- إن المدركات التی قسمها الأصفهانی إلی قسمین تدخل جمیعا فی القوة النظریة، فهی مدركات القوة النظریة.

ج- مع مطاوعة القوة العملية يكون فعلها الحال فيها معلول القوة النظرية بواسطة مدركاتها، و إلا فقدت هذه الميزة.

د- دور الحكم الشرعی هو تطويع القوة العملية لقبول فعل القوة النظرية. و منه اتضحت العلاقة بينه و بين الادراک.

ه- السر فی تسمية القوة العملية بقوة العقل العملی، لأنه قوة مجردة ذاتا

العقل العملی، ص: ۲۷۱

و فعلا، إلا أنه لما كان فعلها الحال فيها و هو الحكم ليس ادراكا قيدت بالعملی تمييزا لها عن القوة الدراكة.

و- اتضح بعض الشیء طبيعة العلاقة بين العقل النظری و العملی، فإن القوة الدراكة لا تستطيع التأثير فی القوی المادون مباشرة، فاقتضت حكمة اللّه سبحانه وجود قوة تتوسط بين القوة الدراكة و القوی الدانية. تستلم قضاياها من العقل النظری و توجه ما دونها من القوی.

و نضيف: إن القوة الإدراكية أكثر تجردا من القوة العملية، فإن الثانية أقرب إلی النفس هوية من الأولی، إذ النفس كما هو معروف مجرد ذاتا لا فعلا...

د- مناقشة الدليل الخامس للأصفهانی كل ما سبق كان يصب فی اثبات واقعية و تكوينية الحسن و القبح، و أما بداهتها فلم يركز الحديث عنها و إن مرت الإشارة إليها بشكل سريع.

و الدليل علی البداهة يمكن أن يقولب ضمن نقاط:

۱- التطابق فی كل زمن و من الجميع علی المدح و الذم فی بعض الأفعال دليل البداهة، و إلا لم يعقل مثل هذا الاتفاق.

۲- الكمال و النقص فی بعض الأفعال بديهی، و المدح و الذم يرجع إليهما كما أسلفنا فهما بديهيين.

۳- ذكر الاعلام أن الكليات العالية التی تكون علة تامة للمدح و الذم كالعدل و الظلم مفاهيم فلسفية لا ماهوية، و هی غالبا ما تكون بديهية فالمدح و الذم معلولهما بديهی أيضا.

و نحن لا نريد أن ندعی بداهة المدح و الذم فی كل الأفعال، و إنما بداهتهما فی الكليات العالية و كثير من الكليات المتوسطة.

العقل العملی، ص: ۲۷۲

و سيأتی تحديد المقياس للبديهی منها و النظری عند الحديث عن الثابت و المتغير إن شاء اللّه.

ه- مناقشة الدليل السابع للأصفهانی: قد تمت الإشارة إليها فی مناقشة المرحوم الصدر فی دعواه إعتبارية العدل و الظلم و من ثم اعتبارية محمولهما المدح و الذم.

و- مناقشة الدليل الثانی للأصفهانی: و الذی كان فی موقع الاجابة و المناقشة لمدعی السبزواری فی واقعية الحسن و القبح و عدم منافاة ذلک لكونهما مشهورين من حيثية أخری ... فكان نقاش الأصفهانی مع إقراره بعدم المنافاة أن ذلک شريطة وجود مطابق خارجی كی يكون لدعوی الواقعية محصل، و هو مفقود فی الحسن و القبح.

و تعليقنا علی كلامه: أن كونها من المشهورات لا ينفی وجود واقع مطابق لها، و أن المغالطة بدأت من ابن سينا حيث نفی وجود مطابق حق فی المشهورات.

و الصحيح ما ذكره القدماء إلی الفارابی من أن قسما من المشهورات فی عين كونها مشهورة هی واقعية و بديهية، و هی قسم الآراء المحمودة و التأديبات الصلاحية ... التی تطابق عليها جميع الآراء و فی كل الأزمنة.

و ذلک: لما ذكره الفارابی أنها لو كانت بالاعتبار و المواضعة لم يعقل مثل هذا الاتفاق علی مر التاريخ و من الجميع من دون أن يشذ أحد ... مما يعنی وجود سبب واقعی صارخ فی وضوحه و هو بداهتها.

بالإضافة إلی أنها محمودة، و الحمد حده الحكاية عن الكمال كما أسلفنا، و من ثم فهو من الواقعی التكوينی.

و الملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنه متناقض.

فتارة یعبر أن هذه القضایا مشهورة.

العقل العملی، ص: ۲۷۳

و ثانیة یعبر أن العقل العملی یستقی من مشهورات و أولیات، فإنه یعنی أن لبعضها حظا من الواقعیة و البدیهیة.

و ثالثة یعبر بإمکان البرهنة علی بعضها الذی یعنی واقعیتها من جهة، و رجوعها إلی بدیهیات من جهة أخری شأن کل نظری.

و رابعة یعبر أن من یتوهم أن کل ما فی أیدی الناس من حسن و قبح من مواضعتهم و لا حق یطابقه فهو متفلسف...

مناقشة الدلیل الرابع للأصفهانی: - و لعل الدلیل کان وراء نظریة العلامة فی الاعتباریات- و المناقشة نقضا و حلا-:

النقض: إن کل القضایا بدون إستثناء موضوعها الذهنی و محمولها من إنشاء الفاعل لا الخارج و معه لا بد أن یلتزم بإنکار واقعیتها، فالأربعة زوج لم یفعلها الخارج و إنما أنشئت و أوجدت فی الذهن من قبل فاعل ما ... علی حد العدل حسن من دون فرق.

الحل: إن المدار فی الواقعیة و عدمها لیس علی الفاعل للموضوع و المحمول الذهنی و إنما علی المطابقة للخارج و عدمها، فإنه هو مقیاس الواقعیة و عدمها فقضیة الدفتر أحمر، واقعیة لوجود مطابق لها فی الخارج و إن کان الذی فعل الحمرة الذهنیة (صورتها) غیر الخارج.

و لذا ینتهی الحدیث مع الأصفهانی و قد خلصنا إلی هذه النتیجة:

إن الحسن و القبح تکوینیان واقعیان و هما دائما بمعنی الکمال و النقص.

کذا التحسین و التقبیح بمعنی المدح و الذم أیضا تکوینیان.

بل بدیهیان.

العقل العملی، ص: ۲۷۴

مع اقرار شهرتهما فی الوقت نفسه.

و إن قوة العقل العملی درجة أخری فی النفس غیر قوة العقل النظری و هی عمالة لا دراکة مع عقلیتها.

و إن کانت المدرکات- ما ینبغی أن یعلم و أن یعمل- هی مدرکات قوة واحدة و هی قوة العقل النظری.

و ذهب الأصفهانی إلی أن استحقاق العقوبة یقصد منه إستحقاق العقوبة الأخرویة، و هی لیست من مدرکات العقل العملی بل هی تعبد نقلی محض.

و ذلک لأن مناط اعتبار العقلاء للعقوبة إما أن یکون للتأدیب أو التشفی أو المصلحة العامة، و الأول: لا معنی له لمضی وقته، و عدم وجود تکلیف فی الآخرة ... و الثانی: غیر معقول بالنسبة للعقلاء فضلا عن الشارع، و الثالث: یعتمد وجود نظام و مدنیة و اجتماع و هو مفقود فی الآخرة.

من زاویة أخری: إن العقاب الأخروی الذی دل النقل علیه توجد ثلاث نظریات فی تفسیره.

الأول: تجسم الأعمال ... إنما هی أعمالکم ترد إلیکم، و لا تجزون إلا ما کنتم تعملون ... و لا طریق للعقل إلی معرفة الأعمال التی تکون سببا تکوینیا و ذاتیا للعقاب ... إلا من طریق کشف الشارع ... و لذا قیل فی تفسیر کون النبی مبشرا و نذیرا، أنه یبشر بما للعمل من صورة أخرویة حسنة، و ینذر بما للعمل من صورة سیئة، مما لیس للعقل البشری احاطة به و من ثم احتاج إلی متمم و مکمل و هو الوحی...

فالعقوبة الأخرویة سیر تکاملی للنفس البشریة، علی حد المرض فی دار الدنیا...

و هذا لا یمکن للعقل الاحاطة به بدون البشیر النذیر.

الثانی: إن العقوبة الأخرویة جزائیة بجعل من الشارع تشریعا کما هو الحال فی

العقل العملی، ص: ۲۷۵

العقوبات الجزائیة الدنیویة لدی الموالی العرفیین و علی هذا فهی تحدد بجعل من الشارع.

الثالث: إن العقوبة الأخرویة من مقتضیات مصلحة ذلك العالم، كالشر الموجود فی عالمنا فإنه شر نسبی و لكنه ضرورة بالنسبة إلی العالم ككل ... و هذه أیضا لا ینالها العقل...

و نضیف احتمالا رابعا: و هو ما ذكره العرفاء: إن العقوبة من لوازم الأسماء كالقاهر، فی مقابل المثوبة و الجنة من لوازم أسماء أخری كالرحیم، و من دون أن یلزم الجبر لفرد ما علی القول بذلك.

و خلاصته ...: ص: ۲۷۵

إن العقل لا یمكنه إدراك ثبوت العقوبة أو نفیها، بدلیل قوله تعالی: وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا، التی تدل علی نفی الشأنیة و الاستحقاق قبل بعثة الرسل، فی الفترة بین رسول و رسول فأصحاب الفترة الذین لم تصلهم الدعوة لا ینالهم عذاب بل و لا یستحقون، و هذه الآیة المباركة تدل و ترشد إلی جهل العقل بتلك العوالم، و أن الذی یثبتها و ینفیها هو الشرع.

و یؤكد هذا الفهم الوسط الفلسفی الحدیث الذی یحد من مساحة حركة العقل و العلم الحصولی بحدود عالم العقل، و أما العوالم التی هی فوق عالم التجرد فلیس من شأن العقل إدراكها و كشفها بمعادلاته، فلا بد أن تستقی من الوحی...

هذه النظریة نكتفی هنا بالنقض علیها- بتقریرها المشار إلیه هنا- و التی تشكل أولیات الرد و النقد لا غیر:

النقض الأول: الروایات المستفیضة و الروایات الواردة فی تفسیر آیة كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ تحدثنا أن

العقل العملی، ص: ۲۷۶

أصحاب الفترة إذا كانوا من عبدة الأوثان یخلدون فی النار، فإنها تدل بالالتزام علی أن المراد من الرسول هو الأعم من الرسول الباطنی- العقل- أو الظاهری و یؤكد ذلك روایة الإمام الكاظم علیه السّلام الواردة بهذا المضمون ... و مع ذلك نتساءل كیف كان للعقل دور فی فهم ما وراء العقل، ثم ما هو الفرق بین عبادة الأوثان و الظلم ... و مع انكار فهم العقل نتساءل عن تفسیر الروایات المشار إلیها.

النقض الثانی: عوالم الآخرة و تفاصیلها و شؤونها لیست أعظم من العالم الربوبی، و معرفة الرب و صفاته مفتوحة للجمیع باتفاق الجمیع، مشفوعا بدلالة الآیات و الروایات.

فإذا كانت مثل هذه المعرفة تنال بالعقل فكیف بعوالم أخری دونها فی الدرجة ... هذا و إن كنا نثبت للمعرفة العقلیة حدودا و ما وراءها لا ینال إلا بقناة الوحی و التی هی عقل مطلق كما یأتی.

و أما الجواب الحلی فهو ...: ص: ۲۷۶

أ- إنه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبة الأخرویة تأدیبا للعبد فی عالم الدنیا، لوضوح تأثیر الترهیب فی تلك الدار علی سلوك العبد فی دار الدنیا ... بل حتی نفس ثبوت العقوبة الأخرویة له دور فی تأدیب العبد و اعادته إلی جادة الصواب، أو عدم انزلاقه فی المعصیة.

ب- إن التشفی الذی تنكر له المحقق الأصفهانی لیس مرفوضا بالنسبة للعقلاء بل و حتی الشارع إذا كان عقلیا بمعنی أن منشأه عقلی بحت لا غیر ... كما ألفتنا إلی ذلك فی مناقشتنا السابقة.

و لتعمیق الفكرة نقول: إن العرفاء أشاروا إلی أن من لوازم الأسماء الجلالیة- كالكبریاء و العظمة- القهر، و من لوازم الأسماء

الجمالیة- کالرؤوف- الرحمة الخاصة.

العقل العملی، ص: ۲۷۷

و قد سبق أن الحقائق المدرکة بالعقل تکون سببا فی التأثیر فی القوی الدانیة.

و لو لا حظنا هـذه المـدرکات من زاویة فاعلها لوجدنا أنها مفاضة من موجودات مجردة عقلیة، و تنتهی هذه العلوم فی تصاعدها حتی تصل إلی مرتبـة تکون بها من لوازم الصـفات و مظاهرها ... مما یعنی أن الحقائق العقلیـة للمعصوم إنما هی تنزلات من حقائق فوقانیة ...و البطش و الغضب المتولد من الحقائق العقلیة، یکون تنزلا للغضب الإلهی.

و بهـذا یفهم مـا ورد عنهم علیهم السّـلام إن رضـا اللّه رضانـا أهـل البیت، و أن رضاه رضا أولیائه، و أنه عبارة عن أن نفوسـهم مجلی التنزل السلیم من الحضرة الإلهیة.

ج- إنه یمکن تصویر منشأ آخر لاعتبار العقلاء العقوبـة و اسـتحقاقها غیر ما ذکره الأصـفهانی و هو: ما ألفتنا إلیه من أن المـدح و الذم تکوینیان یحکیان الکمال و النقص.

و العقل له القدرة علی اکتشاف الکمال و النقص فی الأفعال و لو بنحو مجمل و التفصـیل یتم ببیانات الشارع، و معه یمکن درج فکرة الاستحقاق علی الفعل أو العقوبة فی النقص و الذم الحاکی عن النقص، المحمولین علی الفعل.

بـل یمکن تصویر حسن الاسـتحقاق و العقوبـة حـتی علی مبنی اعتباریـة المـدح و الـذم، و أن العقلاء هم یعتـبرون حسن الاسـتحقاق الأخروی و لکن شریطة ضم الملازمة بین اعتبارهم و اعتبار الشارع کی تثبت شرعیة الاستحقاق بواسطة الادراک العملی.

کمـا أن مـا ذکره الأصـفهانی ممن عجز العقـل عن إدراک کنه العقوبـة مهمـا کان تفسـیرنا لها و أنها تجسم العمل، أو مصـلحة ذلک العـالم، نقبله علی مسـتوی تفاصـیل العقوبـات و کیفیاتهـا، فإن العقل لا سبیل له إلی معرفتها منفصـلا عن الشارع، و لکن علی مسـتوی إدراک کلی العقوبـة بنحو التجسم و غیره فـإن العقـل یمکنه إدراکهـا و اکتشافهـا ضـمن ادراکه الکلی أن حرکته باتجـاه التجرد و أن أفعاله تساهم فی صیاغة وجوده الصاعد المجرد، و أن وجوده باق لا فان فعل له مردود تکوینی فی وجوده المجرد، و یکون

العقل العملی، ص: ۲۷۸

لهـذا الادراک أثر الترهیب و الردع، و إن کـان أخف بکثیر من معرفـة الصورة الأخرویـة المترتبـة علی کل عمل، و التی لا سبیل إلی معرفتها إلا من خلال الشارع.

و من مجموع ما تقدم اتضحت نقاط الخلل فی هذه النظریة بتقریریها...

و یمکن أن تناقش النظریـة بنقاش عام هو: إن النظریـة حاولت أن تشل العقل فی إدراکه للمعاد، و أنه عاجز عن إدراک نتائج فعله فی الآخرة، و ما ذاک إلا لتقییدها إدراک العقل لکمال الفعل و نقصه بعالم المادة، و أغفلت أن للکمال و النقص جنبتین مادیة و مجردة، و أنهما لیسا مؤقتین و إنما دائمیان...

***

العقل العملی، ص: ۲۷۹

مذهب العلامة المفسّر الحکیم الطباطبائی (قده ...) ص: ۲۷۹

اشارة

«۱»

قـال العلّامـة الطباطبـائی فی رسالـة الاعتباریـات مـا مضـمونه فی المقالـة الأولی منها فی الفصل الأول حیث أقام برهانا علی أن الفاعل

الإرادی لا- تنطلق إرادته إلا- من أمر اعتباری- أی أن الإنسان لا- يفعل الفعل إلا بعد اذعان بأمر اعتباری دائما و استدل على هذا المدعی بأنه لو کان الشیء موجودا فی الخارج لما أوجب حرکة الإنسان لأن الموجود فی الخارج لا يسعى الإنسان لتحصيله، لأنه من باب تحصيل الحاصل و إنما يسعى الإنسان دائما لتحصيل ما ليس بحاصل، فإذا کان کذلک فلا بد أن ما يسعى لتحصيله غير موجود، أی لا بدّ من الاذعان بقضية اعتبارية يسعى الفاعل الإرادی لا يجاد الفعل لأجلها.

فبيّن أن الحاجة إلى الاعتبار ضرورية و أن أفعال الإنسان متولدة من إرادته المنبثقة من القضايا الاعتبارية حيث أن قضايا الحسن و القبح عملية فتندرج فی عموم القاعدة المزبورة، فيدل ذلک على اعتباريتهما.

فدعوى العلّامة هی أن الإرادة تنطلق دائما من جهات اعتبارية لا حقيقية.

و من هنا تکمن الحاجة إلى الاعتبار حيث إن إرادة الإنسان و أفعاله الإرادية لا تنوجد إلا بتوسط الاذعان بقضايا اعتبارية، و من ثم تمسّ الحاجة إلى الاعتبار.

العقل العملی، ص: ۲۸۰

و الإرادة قد تکون مسخرة للقوى العاقلة و قد تکون للقوى الغضبية أو الشهوية و هذا بحث آخر و لکنها تنطلق دائما من غايات إما کاملة خيّرة أو رديئة.

و العلّامة يذکر فی رسالة الاعتباريات ما مضمونه:

المقدمة الأولى ...: ص: ۲۸۰

إن الإنسان فی نفسه و کل فاعل إرادی و کل موجود يتکامل بالإرادة لا بد أن يحصل کماله عبر إرادته، مثلا: الحيوان إذا جلس و لم يستحصل على الغذاء و ما يلزمه لمعيشته سوف لن يتکامل بخلاف الموجودات الطبيعية الأخرى کالنباتات و المعادن لأن تکاملهم ليس مرتبطا بالإرادة، و أما الموجود الذی فعله بإرادته، کماله رهين بإرادته، و لا بد أن يتکامل بتوسطها.

المقدمة الثانية ...: ص: ۲۸۰

هذا الفعل الإرادی کيف يصدر عن الإرادة، فإن الفاعل الإرادی لو اذعن و اعتقد أن الشیء موجود فی الخارج، فهذا لا يبعث الشوق و لا يولد الإرادة، بل لا بد أن لا يکون الشیء موجودا فی الخارج کی لا يکون تحصيلا للحاصل.

مثلا- الجواهر الموجودة فی الخارج لا تنبعث لتحريک الإرادة، و من ثم رکز العلامة على أن المقدمة الثانية هی بداية نشوء الاعتبار حيث إن الإنسان إنما تنطلق إرادته من قضايا غير حقيقية أی قضايا مؤداها غير موجود و القضايا ذات المؤدی غير الموجودة هی الاعتبار و من ههنا اتضح لزوم الحاجة إلى الاعتبار، فإذن القضايا الاعتبارية هی محرکة للارادة دائما سواء الإرادة الحيوانية أو الإنسانية، فليس الاعتبار مخصوصا بالإنسان، بل الاعتبار يعمّ حتى الحيوانات، فاذن الاعتبار ليس مخصوصا بالإنسان، لأن الحيوانات أيضا تتکامل عبر أفعالها، و أفعالها لا تصدر إلا من إرادتها و ارادتها لا تصدر إلا من قضايا غير موجودة أی اعتبارية.

العقل العملی، ص: ۲۸۱

القوى الواهمة فی الحيوان تخلق الاعتبار حسب ما يدعی العلّامة و نحن لا نوافقه فی ذلک کما سيأتی، و أول قضية اعتبارية قد يکون العقل العملی استخرجها و التفت إليها هی تلک القضية التی نشأت من باب التمثيل و إلا ربما کان أسبق من هذه القضية قضية اعتبارية أخرى، من ادراک الإنسان لأعضائه بأنها ضرورية له، و انتساب أعضائه إلى نفسه لازمة له، فسلطنته على أعضائه و أفعاله نسبة حقيقية ضرورية و ليست خيالية، ثم بعد ما يصيبه الجوع و کان قد أکل و وجد الأکل فی معدته و قد سبب الشبع، فالجوع يولّد للإنسان نوع

التفات و لحاظ بأنه کما أن نسبة أعضائی لیس نسبة ضرورة، فنسبة الأکل أیضا نسبة الضرورة کی یندفع ألم الجوع و یتحقق الشبع. و هذه أول خدیعة خدعت بها الفطرة البشریة، من أنها أخذت النسبة الضروریة من قضیة حقیقیة و هی نسبة الأعضاء للإنسان و أخذت هذه النسبة و جعلتها بین موضوع و محمول لیس بینهما نسبة ضروریة.

هذه المقدمة استبدلها بعض المحققین بمقدمة أخری و هی أنه لیست الخدیعة کما بلورها العلّامة، بل الخدیعة هی قضیة أخری و هی شعور النفس أن حاجات البدن، هی حاجات للروح، لا کما بیّن العلامة بعنوان النسبة الضروریة، بل بجعل الحاجات و الکمالات التی للبدن حاجات للروح تنسبها إلی نفسها و تجعلها ضروریة لها.

و إن تفسیر هبوط الحقیقة الآدمیة إلی الأرض هی هبوطها فی الادراک بدل أن تعتنی النفس بنفسها فی حاجیات الروح هبطت فی جهة الادراک و جعلت البدن جزء حقیقة نفسها، فلذلک جعلت کمالات و حاجات البدن، حاجات لنفسها، فأول خدیعة هی جعل البدن جزءا من الروح. فمن ثم جعل کمالات البدن، کمالات للروح، طبعا هذا الهبوط للروح فی الادراک نوع من التکامل و لکن إذا لم ترجع الروح إلی کمالاتها و اشغلت دائما بالبدن، فحینئذ سوف یکون تسافلا.

ثم أن العلامة- علی أی حال- یذکر أن أول قضیة اعتباریة و خدیعة ارتکبتها

العقل العملی، ص: ۲۸۲

الروح هی تلک النسبة الضروریة التی أخذت من قضیة حقیقیة و وضعت کنسبة اعتباریة و حسبتها الروح أنها قضیة حقیقیة و نسبة حقیقیة.

فهذه القضیة الاعتباریة تولدت منها قضایا اعتباریة متکثرة، فتکونت شجرة عالم الاعتبار و القضایا الاعتباریة، لتبع الحاجة.

فبدایة الاعتبار انبثق من أن الفاعل الإرادی یدرک نقص نفسه حقیقة- و هذه حقیقة و لیست بخیال- و هو یرید أن یتوصل إلی کماله- و هذه أیضا حقیقة و لیست بخیال- فهو بین حقیقتین حقیقة نقصه و حقیقة کماله، و الاعتبار یکون وسیطا بین حقیقتین، و یکون موصلا من حقیقة إلی حقیقة فمن هذا یقال بتوسط الاعتبار بین حقیقتین.

و نبّه العلّامة بأن وساطة الاعتبار بین حقیقتین قد یکون بجعل الحقیقة السابقة النقص و الحقیقة اللاحقة الکمال، و قد یکون بجعل الحقیقة السابقة، ثبوت أعضاء الإنسان لنفسه بالضرورة و تلک حقیقة فیستلّ منه نسبة ضروریة و یجعلها بین غذائه و معدته و هی نسبة اعتباریة، ثم یترتب علیه کمال و هی تکامل البدن بالغذاء. ثم بعد ذلک یقول العلّامة حینئذ یتضح لدینا أن الاعتبار یتولد و ینشأ من الحاجة فالوجوب الاعتباری متقدم علی الحرمة الاعتباریة بمراتب کثیرة حتی الاستحباب، بمعنی الأولویة العقلیة تتقدم علی الکراهة، بعد ذلک وجد ما یضر بنفسه و ممتنعات تکوینیة، فجعل النسبة بینهما نسبة الامتناع أو الکراهة و هی نسبة اعتباریة.

ثم یقول: إن القضایا الاعتباریة الهامّة التی التفت إلیها الإنسان، هو اختصاص الإنسان ببعض الأعیان التی یستفید منها- أعیان الأکل و أعیان المعاش.

و اختصاص الإنسان بالاعیان نوع من تکامل الإنسان لأنه لو کانت کل الأعیان اشتراکیة استلزم امتناع تکامل البدن للإنسان، إذ لا یستطیع أن یستفید من عین خاصة، فالاختصاص لا بد منه، هذا الاختصاص لیس نسبة حقیقیة تکوینیة و لکن رأی الإنسان

العقل العملی، ص: ۲۸۳

أن أعضاءه و أفعاله لها اختصاص تکوینی حقیقی، فانتزع هذه السلطة و جعلها بین الغذاء و نفسه أو بین المتاع و نفسه لکی یتکامل بدنه و هو اعتبار الملک، فمن ثم انتزع اعتبار الملک.

ثم یقول فی تولّد اعتبار الحسن و القبح، أن الإنسان رأی بعض الأشیاء التی فیها منافعه و اعتبر لها نسبة الضرورة الاعتباریة و بعض الأشیاء التی لها مضرة للإنسان و اعتبر لها نسبة الامتناع أو الکراهة، و وجد أن الإرادة قد لا تنبعث من هذه النسبة الاعتباریة و هی نسبة الضرورة أو الامتناع- أی أن الإرادة تحتاج إلی مکمل لها فی الانبعاث- و الشوق یحتاج إلی مولد له بدرجة أشد، فاعتبر المدح و

الـذم، فاعتبرهما العقلاء، الحسن قرین و ملازم الضـرورة و الوجوب و القبح ملازم الحرمة و الامتناع، فالمدح جهة تکمیلیة عند العقلاء لأجل تولیـد الإرادة، و القبـح أیضا جهـة تکمیلیة عندهم لأجل تولید الکف و الزجر و عدم تولّد الشوق، و کذلک الثواب و العقاب و هما أمران اعتباریان، فالحسن و القبح اعتباریان.

ثم بعد ذلک قال ما مضـمونه: تولد لدی الإنسان اعتبار الرئاسة لأن الإنسان کما أنه فی عالم نفسه لا بد من وجود قوة مهیمنة علی بقیة القوی و هی توازن بین القوی للقوی الغضبیـة و الشـهویة و الإدراکیـة و التخیلیـة و الإدراکیـة الوهمیـة مع القوی العاقلة، فالقوی العاقلة تکون مهیمنة علی تلک القوی و تنظم انشطة و أفعال تلک القوی و إلا یوجب عدم التوازن و الاضطراب.

أقول: تفصـیل الجواب عن هذا الاسـتدلال أن فیه غفلة بسیطة یبعد صدورها منه جدّا، و هی أن القضایا الحقیقیة لیست مساویة للقضایا الخارجـة بالفعـل فی الآـن الحاضـر إذ القضایـا الحقیقیـة عنـد ابن سینا مثلا هی التی عقـد الوضع فیها، أی قضـیة الوضع جهته و مادته بالامکان غیر القضـیة المرکبـة من عقدی الوضع و الحمل و جهتها و هی کل ذات ثبت لها عنوان الموضوع ثبت لها عنوان المحمول- فجهة و مادة الثبوت الأول مغایرة

العقل العملی، ص: ۲۸۴

لجهة و مادة الثبوت الثانی- فمثلا هل کل ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضـرورة أو بالامکان أو بالفعل یثبت لها عنوان المحمول أو لا؟

لدینا جهة قضـیة بین الموضوع للمحمول و جهة قضـیة فی نفس عقد الوضع و عقد الحمل، و جهة القضـیة فی عقد الحمل متناسبة مع جهة القضیة فی قضیة الأم المرکبة، بخلاف جهة القضیة فی عقد الوضع فقط.

فـذهب ابن سینا إلی أن جهـة القضـیة فی عقـد الوضع هی الامکـان أی کـل ذات امکن أن یثبت لها عنوان الموضوع یثبت لها عنوان المحمول، بنفس جهة قضیة الأم.

و ذهـب الفارابی إلی أن جهـة عقـد الوضع هی المطلقـة الفعلیـة أی الثبوت فی أحد الأزمنة الثلاثة سواء المسـتقبل الأبدی أو الماضـی الأزلی أو الحاضر من باب التوسعة فی دائرة المطلقة الفعلیة و لیست منحصرة فی الماضی القریب.

و أکثر الفلاسفة مالوا إلی رأی ابن سینا و أنه یکفی فی کون القضیة حقیقیة أن جهة عقد الوضع إمکانیة.

و ههنا نقول القضـیة الحقیقیـة قـد تکون جهـة عقد وضـعها جهة إمکانیة فضـلا عن جهة قضـیة الأم التی قد تکون أیضا إمکانیة، و مع ذلک تبقی القضـیة حقیقیة، فلا تحصر القضایا الحقیقیة فی الخارجیة فضلا عن الخارجیة فی الموضوع الحاضر أو الماضی الوجود، بل أن القضایا الحقیقیة تسع الممتنعات مثل: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا فالتلازم الموجود بین الممتنعات واقعی، و یشیر إلیه جواب الرضا علیه السّلام عن (هل یعلم ربک بالممتنعات أو المحالات؟) فقال علیه السّلام: (یعلم حتی بلوازم الممتنعات).

فالقضایا غیر البتیة حقیقیة أیضا.

فالإرادة البشریة لا تنطلق لتحصل الموجود الحاضر أو الماضی لکن ذلک لا

العقل العملی، ص: ۲۸۵

یلزمه انبعاثها من القضایا الاعتباریة لأن ما یبقی من القضایا غیر الخارجیة هو القضایا الحقیقیة بلحاظ الوجود الاستقبالی.

فالصـدق جمیل أو حسن، الکـذب قبیـح، هـذه قضـیة مثلا الإرادة تسـعی لتحصـیل الصـدق و الصـدق غیر موجود فی الخارج لکن لا یستلزم ذلک کون القضیة اعتباریة!!

فعدم وجود الشیء محققا فی الخارج لا یعنی أن القضیة اعتباریة.

فالقضایا الحقیقیة موضوعها مقدر موجود.

أما ضـرورة الحاجة إلی قانون اعتباری سواء سـماوی أو بشـری، عند المتکلمین و الأصولیین من الإمامیة هو أن العقل العملی لما کان

یقتصر إدراکه علی القضایا الکلیة الفوقانیة فی الحسن و القبح مثل الظلم قبیح و العدل حسن، أو الکلیات المتوسطة القریبة للعالی مثل الصدق حسن و الکذب قبیح، و کذلک فی الفضائل و الرذائل الخلقیة، العقل المحدود البشری تخفی علیه جهات الحسن و القبح فی الجزئیات المادون، مثلا قضیة أن فی القمار قبح، لیست من الکلیات الفوقانیة، بل من الکلیات التحتانیة، و کذلک قبح نکاح الشغار یخفی علی العقل البشری و کذا کون الربا ذی مفاسد، تخفی علی البشر جهات قبحه.

فما أن تتنزل الأفعال و تصل إلی الفعل الجزئی، تخفی علی العقل البشری المحدود جهات حسنها و قبحها و کذلک المتوسطات الدانیة فضلا عن التحتانیة تخفی علی العقل البشری المحدود جهات حسنها و قبحها، فمن ثم انبثقت الحاجة إلی القانون.

الاعتبار الإلهی ...: ص: ۲۸۵

فالاعتبار ممن یطلع علی جهات الحسن هی بیان و حکایة لتلک الجهات ضمن قوالب و قضایا اعتباریة غرضها الکشف عن جهات الحسن و القبح، غایة الأمر لا

العقل العملی، ص: ۲۸۶

تکشف عنها تفصیلا لأنه یستلزم الحکایة إلی ما لا نهایة من القضایا العقلیة، بل تجمع الحکایات فی حکایة اجمالیة بالقضایا الاعتباریة فی الکشف عن تلک الجهات الحسن و القبح، لأن العقل البشری إنما یدرک الکلیات الفوقانیة لجهات الحسن و القبح فی الأفعال، أما المتوسطات إلی ما لا نهایة فضلا عن الجزئیات فلا بد فی الکشف عنها من توسط الاعتبار و لا إمکان للکشف بالعلم الحصولی إلا بذلک، فالحاجة إلی الاعتبار لیس لأن الإرادة البشریة لا تنطلق إلا من الاعتبار کما ادّعاه العلّامة أو أن الاعتبار ضرورة لتوسطه بین الحقیقتین، حقیقة نقص الإنسان و حقیقة کمال الإنسان کما بیّنه العلّامة، بل الإرادة تنطلق دائما من الحقائق، و الاعتبار وظیفته الکشف عن الحقائق اجمالا. و إلا فالإرادة الإنسانیة لا تنبعث عن ما لا حقیقة له مع العلم بأنه لا حقیقة له، فالسراب مع الالتفات إلی سرابیته لا یبعث الإرادة الحیوانیة فضلا عن الإنسانیة.

و الإرادة حینما تنطلق من الاعتبار، إنما تنطلق منه لأجل الحقائق المودعة فی ذلک الاعتبار نظیر وجوب مراعاة قوانین العبور و المرور.

و بعبارة أخری: الإرادة لا تنطلق من الاعتبار بما هو هو، و إنما تنطلق من الاعتبار بما هو کاشف عن الحقائق.

و الاعتبار أکثر ما یتصل، یتصل بقوة العقل العملی، فاهمیة الاعتبار من جهة أنه فعل من الأفعال قد یمارس من قبل النفس البشریة و بتوسط قوة العقل العملی التی لدیها، و من الحیثیة الفلسفیة یلجأ الفیلسوف فی تحقیق هذه الظاهرة الموجودة لدی الفاعل الإرادی الإنسانی، و من ههنا تظهر الضرورة الملجئة للفیلسوف فی البحث عن الاعتبار و أقسامه، و هناک وجه آخر أو إلجاء آخر له للبحث عن الاعتبار، هو أنه کثیر من الحقائق ربما تختلط لدی النفس بین کونها قضایا اعتباریة، لا الاعتبار الفلسفی بالمعنی الأخص الذی له منشأ نفس أمری، بل الذی بمعنی مطلق ما لیس له واقع یطابقه و منشأ یؤخذ منه إذ کثیرا ما تختلط الحقائق بهذه الأمور الاعتباریة، فمن ثم تمیّزها أمر بالغ

العقل العملی، ص: ۲۸۷

الأهمیة و کما تبّهت الفلسفة الإسلامیة إلی اختلاط القضایا الذهنیة الحقیقة مع الحقیقیة الخارجیة و کان موردا لتشویش الکثیر من الابحاث فی المعارف البشریة، کذلک اختلاط القضایا الاعتباریة مع القضایا الحقیقیة أصبح موردا لتشویش الکثیر من المسائل فی المعارف البشریة، فلا بد من التمییز بین القضایا الاعتباریة و الحقیقیة ثم بین الحقیقیة الذهنیة و الحقیقیة الخارجیة.

و قد رکزت فی الفلسفة جهودا کثیرة بتمییز القضایا الحقیقة الذهنیة عن الخارجیة، و السبب فی أهمیة ذلک هو أن القناة التی یستلم الإنسان منها معلوماته هی عبر قناة ذهنه فی علومه الحصولیة، فإذا لم یبین ما هو من مختصات رواسب القناة- و خصوصیات الوجود الذهنی- و ما هو آت عبر القناة و ما هی الصور للوجود الخارجی لم یمیّز بین أحکام الوجود الذهنی و أحکام الوجود الخارجی و

کثیر من الاشتباهات نشأت من الخطأ بینهما و أحکامهما.

و هذه الأهمیة نفسها ثابتة للبحث عن الاعتبار.

ثم قال فی المقالة الثانیة: إن الفاعل الإرادی کیف تتولد إرادته و کیف یتحقق اختیاره من الاعتبار.

أقول: ما یذکر فی المباحث التکوینیة من قواعد بعینها آت فی الاعتباریات، و سبب ذلک أن الاعتبار یتوقف علی شؤون الإرادة فلذلک بسط العلّامة البحث فیها، بما یبحث فی العلة و المعلول و أقسام الفاعل الإرادی فلذلک لا حاجة لنا إلی ذکرها، أو نذکر الفصل الآخر فی تلک المقالة و هو مهمّ جدا حیث إن فی المقالة الأولی قد سلّط الضوء علی کیفیة نشوء الاعتبار عن الحقیقة- و هی آخر المقالة الثانیة- یرید أن یسلط الضوء فی کیفیة نشوء التکون عن الاعتبار.

فالمقالة الأولی فی کیفیة نشوء الاعتبار عن التکوین و هنا فی المقالة الثانیة فی کیفیة نشوء التکوین عن الاعتبار و هذا أمر معضل.

العقل العملی، ص: ۲۸۸

إذ نشوء الاعتبار عن التکوین، قابل للتصویر باعتبار أخذ معنی من وجودات تکوینیة أما نشوء التکوین من اعتبار فهذا ممتنع التصوّر ابتداء و هنا یسلط الضوء علی ذلک.

و قدّم تعریف الاعتبار و هو أخذ حدّ الشیء الماهوی من وجود و موجود حقیقی و اعطاؤه لشیء آخر.

مثلا ماهیة الملکیة الموجودة بوجود تکوینی لدی الإنسان فی سلطته علی أفعاله، هذا المعنی و الماهیة یأخذ العقل و یعطیه لشیء آخر، للغذاء مع نفسه، أو لنفسه مع الغذاء، فأخذ حدّ الشیء من موجود حقیقی و هو سلطنته علی أفعاله و اعطاؤه للغذاء الذی بینه و بین الإنسان لأنه لا ربط حقیقیا بینهما، فأخذ حدّ الشیء و اعطاؤه لشیء آخر، هذا هو الاعتبار، غایة الأمر حین ما یعطیه لشیء آخر یفرض له وجود و همی تخیلی لا حقیقی و نحن نتبع العلّامة فی هذا التعریف نفسه.

ثم قال إن الإرادة عند ما تتولّد و یتولد منها الفعل التکوینی، الإرادة توجد الفعل التکوینی و هو إما فیه کمال الإنسان أو نقصه، فههنا نشأ التکوین عن الاعتبار حیث أن الاعتبار ولّد الإرادة و هی ولدت الفعل التکوینی الذی فیه کمال أو نقص.

فالإرادة بتوهم هذا العنوان الاعتباری ولّدت الفعل التکوینی، فاتضح بهذا وساطة الاعتبار بین حقیقتین- حقیقة النقص فتتولد الاعتبار، فیتولد الإرادة فیتولد الفعل التکوینی الخارجی- فتکون الإرادة بین حقیقتین.

و فی کلامه (قده) نکات و النکتة الأساسیة ...: ص: ۲۸۸

الأولی: هی أن الاعتباریات سبب وجودها هو أن الفاعل الإرادی لا یمکن أن تتولد إرادته إلا من الاعتبار.

و الثانیة: وساطة الاعتبار عنده هو وساطته فی تحریک الإرادة و من ثم ایجاد

العقل العملی، ص: ۲۸۹

الفعل التکوینی و أخذه من أمر تکوینی آخر أو بین نقص الإنسان و کماله، هاتان النکتتان هما مورد للتأمل، و إلا فما ذکره فی تقسیم الأقسام متین.

أما النکتة الأولی و هی أن الحاجة إلی الاعتبار، هو کون الإرادة لا تتولد إلا من الاعتبار، فغفلة غریبة منه (قده) حیث إنه نفسه و أکثر الفلاسفة قالوا بأن القضایا الحقیقیة لیست مرهونة بوجود الفعل الخارجی، و الذی لا یحرک الإرادة هو وجود الفعل الخارجی الحاضر لأنه نوع تحصیل للحاصل و أما القضایا الحقیقیة أی غیر القضایا الخارجیة المقیدة بکونها خارجیة و لو کان قضیة مطلقة فعلیه استقبالیة أو کانت القضیة حقیقیة تقدیریة لوجود استقبالی فلم لا تکون تلک محرکة لإرادة الإنسان.

نعم إرادة الإنسان لا تتولد من قضیة خارجیة موجودة، و لذلک یقال إن مدرکات العقل النظری بنفسه لا تحرک الإرادة مباشرة، و کذلک التوحید النظری بنفسه لیس توحیدا تاما.

بل لا بـد من وساطـة العقل العملی کی یحرک الإرادة، و لا بد من التوحید النظری من مراتب توحیدیة عملیة کی یقال إنه موحّد تام. کما أن التوحیـد النظری بنفسه لیس بإیمان و تسلیم تام و الاقتصار علیه یکون کمقولـة بنی إسرائیل: یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ یعنی بالنسبة إلی أفعالنـا و قوانیننا لا ربط لها بالباری، فالعقل النظری بمفرده لا یوجب تحریک الإرادة، هـذه النقطـة صـحیحة و متینـة، کماأن الفاعلین بالإـرادة لاـ یستکملون إلاـ بأفعالهم الإرادیـة، و هـذه أخری تامـة فکل فاعل إرادی لا یستکمل إلا بالإرادة، و لکن هاتین النقطتین لا توجبان القول بأن الإرادة تنطلق من الاعتبار، لأن فی البین مدرکات العقل العملی و هی مدرکات حقیقیة أی مدرکات بصیاغة القضیة الحقیقیة لا القضیـة الخارجیة یمکن أن تحرک إرادة الإنسان القضیة المطلقة الفعلیة، لأن هذه القضیة غیر ملحوظ فیها خصوص الزمن الحالی، بل مع زمان الاستقبال و هو شیء غیر موجود، فتسعی الإرادة لتحصیل شیء غیر موجود.

العقل العملی، ص: ۲۹۰

و الفعل المأخوذ فی القضـیة المطلقـة الفعلیـة المسـتقبلیة أو القضـیة الحقیقیـة وجوده رهین و ملول لإرادة الإنسان، فاتضـح أن القضـیة الحقیقیـة تحرک الإرادة لأن متعلقها شـیء غیر موجود لاسـتقبالیتها و الفعل الـذی فیه کمال منوط وجوده بإرادة الإنسان، یولد الشوق للإنسـان إن الشوق ولیـد تصور الکمـال، فإذا التفت الإنسان إلی أن کمالا ما موجود فی فعل ما- الفعل الاسـتقبالی- و المنوط وجوده بالإرادة حینها یتولد لدیه شوق و الشوق تولد منه الإرادة، فیسعی الإنسان لتحقیق تلک القضیة.

فتلک المقدمتان اللتان اسـتدل بهما العلّامة مقدمتان تامتان و لکن لا تستلزمان مدعاة. فیمکن أن تنشأ الإرادة من الحقائق و سیأتی أنها دائما تنشأ من الحقائق.

و ما یتراءی من أنها تنشأ من قوانین اعتباریة ففی الواقع لیس انبعاثها من تلک القوانین.

أما النکتة الأساسیة الثانیة: إن العلّامة بعد أن برهن أن الإرادة تتولد من الاعتبار.

قـال: ههنا انبثقت الحاجـة للاعتبار أن علّـة الحاجـة إلی الاعتبار و هو إسـتناد الإرادة للاعتبار و احتیاج الفاعل الإرادی للاسـتکمال فی أفعاله و لا تتولـد الإرادة إلا بالاعتبار و أما علی ما بیّناه من عـدم لزوم تولّـد الإرادة من الاعتبار، فما هی الحاجة إلی الاعتبار و من أین نشأ الاعتبار؟

نقول: کمـا ذکره الأـصولیون و المتکلمون: إن الاعتبار منشؤه أن العقل العملی أو النظری المحـدود فی مـدرکاته- بتسلیم کافـة ذوی العقول مطلقا- و هم یسلّمون بأن العقول البشـریة محدودة و لیست لا محدودة، و رأس المال الموجود لدیها هو البدیهیات التی ینطلق منها العقل البشری سواء النظری أو العملی، رأس المال هذا یتوصل به العقل بمفرده إلی مقدار من النظریات لا إلی کل النظریات.

و بعبـارة أخری: العقـل العملی یـدرک الکلیـات الفوقانیـة أی کلیتها تکون علی دائرة و سـیعة جـدا مثلا الظلم قبیـح و العـدل حسن و الاحسان حسن، و الکلیات التی تأتی بعدها

العقل العملی، ص: ۲۹۱

رتبـة کجنس للأفعال أو الکلیات المتوسـطة کالصـدق حسن و الکـذب قبیـح و البخل قبیح، و العلم حسن، الفضائل الحسـنة و الرذائل القبیحة، و هذه قد تخفی علی العقل العملی أو النظری تمام جهات حسنها أو قبحها فضلا عما إذا تنزلّت أی صارت جزئیات إضافیة أو حقیقیـة و لـذلک لاـ یسـتطیع الإنسـان دائمـا فی الفعل الخارجی الخاص أن یعلم کل جهات الحسن و القبـح الموجودة أو المنفعـة أو المضرّة أو جهات الکمال و النقص فیه، لأن جهات المنفعة و المضرّة فی الفعل قد لا تکون فی نفسه، بل بلحاظ لوازم الفعل.

و قـد یقوم الإنسان بفعل ما، و ینظر إلی الفعل فی نفسه و بنظرة ظنیـة أو قـد یصل إلی العلم تارة لا فی غالب الموارد، بل الغالب أنه لا یصـل إلی کل جهاته و هـذا بخلاف من یکون عقله محیطا بالاتصال بالمنبع اللامحـدود، فهو یعلم الفعل، الفردی أو الاجتماعی، بکل جهات حسنه أو قبحه و لوازمه و لو بألف واسطة کذا و کذا...

فالإنسان الفرد أو المجموع البشـری من دون شـریعة تهدیه، باعتماده علی نفسه و عقله المحدود الفردی أو العقل المجموعی التجریبی

لا ـ يمكنه أن يعرف كل جهات الحسن و القبح فى الكليات المتوسطة أو التحتانية فضلا عن العقل الجزئى الخارجى سواء الفعل الفردى أو المجموعى، و لا يستطيع أن يتوصل إلى كل جهات الحسن و القبح، لا أنها غير موجودة، إذ وجودها غير مرتهن بالادراك إذ ادراك الإنسان محدود فلا بد له أن يستعين باللامحدود و هو البارى عزّ و جلّ، من هو عالم لا تخفى عليه الخفيّات، و من هذه الحاجة للامحدود تبزغ و تتولد الحاجة إلى القوانين و الاعتبار و الشريعة.

فسبب الحاجة إلى الاعتبار هو محدودية مدركات ادراك العقل العملى و النظرى للإنسان، و هذه المحدودية تلجئه للاستعانة بقضايا اعتبارية.

و قد يتساءل، غاية ما يثبت هو الحاجة إلى العالم المحيط، و يمكن سدّها

العقل العملى، ص: ۲۹۲

و إغنائها بالحكاية عن الواقع بالقضايا الخبرية فلم تكون اعتبارية؟

إذ منشأ الحاجة هى الكشف عن الواقعيات، و أما الاعتبار فلا دخل له فى الواقع.

قلت: هذا الكشف لو كان بالإخبار عنها تفصيلا لها وصل الإخبار إلى حدّ يقف عنده لأن شجرة الأفعال و أنواعها و أصنافها لا تصل إلى حدّ و لو كان البناء على الإخبار بالقضايا الحقيقية لما وصل الإخبار إلى حدّ الذى هو من سنخ العلم الحصولى.

و بيان آخر: كان من اللازم عن البارى أن يجعل الكل أنبياء أو رسلا يبين لهم بالعلم الحضورى آحاد الأفعال و جهات الحسن و القبح فيها و هذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقة الإنسانية الذى فيه خير أكثرى لا خصوص القسم الأول الذى هو خير محض و يبطل امتحان بشرائطه الخاصة فى هذا النظام الأكمل، فلا بد من درجات و هذا لا يتوافق مع كون درجة العلم واحدة و لا يتوافق مع كون الكل أنبياء.

و ببيان ثالث: إن الإخبار عن جميع كليات الأفعال لا ـ يكفى أيضا و لا البيان للأنواع العالية، لأن هناك اختلاط بين الأفعال أو بين القضايا الحقيقية فى الأفعال، فعند الاختلاط بين جهات الحسن و القبح، ليس فى البين مميز و تبقى تلك الفاقة و ذلك الفقر عند الإنسان لأن الغرض أن العقل محدود و البيان غير كاف.

فلذا مست الحاجة إلى الاعتبار، لأن بالاعتبار يمكن أن ينظم إرادة الإنسان وفق جهات الحسن و القبح الواقعى بنحو غالبى لا دائمى، لأن الدائمى لا يمكن لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعية غالبية فى مواردها لا دائمية و لكن هذا هو المقدار الممكن المقدور.

فلذلك صارت القضية اعتبارية؟ و لم تكن حقيقية؟

أى هى بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعية، بل غالبية، لأن الدائمى لا يمكن، فهى قضايا حقيقتها خبرية، لكنها خبرية غالبية لا دائمية، و تنظيم تلك القضايا الخبرية بنحو تستوفى غالب الملاكات، لأن كل الملاكات ليس من مقدور الطاقة

العقل العملى، ص: ۲۹۳

البشرية، فهذا هو معنى القضايا الاعتبارية، فليست هى بلحاظ الواقع أن تطابقه دائما و إنما هى قضية فرضية، الغاية منها الإخبار الاجمالى الغالب عن الواقعيات، فمنشأ الحاجة إلى الاعتبار هو محدودية العقل البشرى و عدم إمكان اطلاع العقول المحدودة بالوسائل الوجودية المجهزة بها من قوى العلم الحصولى و النظام المفروض إلا بتوسط الاعتبار.

و يتضح من ذلك أن الوساطة ههنا فى الكشف لا فى ترتب التكوين على الاعتبار.

و يؤيد ما قلنا أن فى القوانين الوضعية البشرية الحاجة أيضا إلى الاعتبار منشؤها هو ذلك، مثلا خبراء المرور و حركة المواصلات ليس بإمكانهم ابلاغ كافة المجتمع بالقضايا الحقيقية فى خصوصيات وسائل النقل، و كيف يوصلون إلى كافة المجتمع كل الجهات فى أفعال حركة المرور فإنه لا يمكن إلا بسنّ قوانين اعتبارية فتبيان كل جهات الحكمة فى إشارات المرور و خطوطه غير متيسرّة.

و كذا الأطباء لو أرادوا أن يطلعوا المجتمع بكافة خبرتهم، لا ـ يمكنهم ذلك بتوسط قضايا حقيقية خبرية تكوينية، بل يؤخذ منهم

جماعة فی المجالس التشریعیة و یشرّع قوانین طبیة یجب أن لا یتجاوزها عامة المجتمع و قس علی هذا فی بقیة الخبرات.

فالواضع للسنن و التشریع یجب أن یکون أکمل القوم عقلا و أکملهم علما کی یسنّ لهم ما ینفعهم و یسنّ لهم المنع عن ما یضرّهم، إذ لیس بالامکان ابلاغ کل الجهات إلی کافة الناس و یعبر عنه هذا بفلسفة القانون أی القضایا الفرضیة البدیلة عن القضایا الحقیقیة التی لا یمکن إخبار کافة المجتمع، فیسنّ لهم الاعتباریات، فلغة القانون الاعتباری فی الفطرة البشریة نشأت من محدودیة عقل البشر و ألجأه ذلک إلی الاستعانة بعقل أکمل منه و استعانته لا تتمّ إلا بالاعتبار و لا تتم بالإخبار التکوینی، فلغة القانون

العقل العملی، ص: ۲۹۴

ولیدة للغة العقل، و لا یمکن تنزل لغة العقل الحصولی إلی التفاصیل، و القضایا الاعتباریة متولدة من القضایا الحقیقیة هذه.

ثم ذکر العلّامة أن الاعتبار هو أخذ حد شیء لشیء آخر و هذا التعریف هو تعریف غالب الأصولیین من الإمامیة و لا غبار علیه.

و بیّن فی المیزان و رسالة الولایة و فی شرح الکفایة أن الفعل البشری الصادر عن الإرادة و إن کان معنونا بعنوان اعتباری، أن القضیة الاعتباریة هی التی ولدت الإرادة و الإرادة ولّدت الفعل و العنوان الاعتباری و إن کان ماهیة لباسا للفعل البشری لکن نفس الفعل البشری هو وجود تکوینی، فالاعتبار حیث کان لباسا و عنوانا لأفعال تکوینیة فیکون واقعها باطن الشریعة و باطن القانون الشرعی و فی الأفعال التکوینیة کمالات و فی الأفعال المحرمة درکات. فهذا هو دور وساطة الاعتبار بین الحقائق. فهو یتوسط بین الإرادة و الفعل التکوینیین بجعله حدا عنوانیا ماهویا للفعل، و لکن علی ضوء المبنیین فی النقطة الأولی و الثانیة من کیفیة توسط الاعتبار یظهر أن وساطة الاعتبار لیست ذلک حیث ذکرنا أن الإرادة تنطلق من القضایا الحقیقیة، بل قد ادعینا أنها دائما تنطلق من القضایا الحقیقیة لا أنه فی الجملة فقط.

و بیّنا الدلیل علیه فی الجملة فی النقطة الأولی، کما أنه فی النقطة الثانیة بیّنا أن مرجع و منشأ الحاجة إلی الاعتبار لغایة العلم و الإدراک لجهات الحسن و القبح، أی أن منشأ الحاجة إلی الاعتبار هو الکشف عن جهات الحسن و القبح، أی الوساطة فی الإثبات لا الوساطة فی الثبوت کما بیّنها العلامة، حیث إن مفاد بیان العلامة هو الوساطة فی الثبوت، باعتبار أن الاعتبار یولّد الإرادة و الإرادة تولّد الأفعال التی هی الکمالات أو الدرکات، بینما بناء علی ضوء النقطة الثانیة التی بیّناها من أن الحاجة إلی الاعتبار هی لمحدودیة العقل البشری أی أن الاعتبار یحتاج إلیه من جهة کشفه اثباتا عن جهات

العقل العملی، ص: ۲۹۵

الحسن و القبح فی الأفعال، یظهر أنه لیس فی البین واسطة ثبوتیة و هذا هو ما علیه المتکلمون و الأصولیون من الإمامیة.

فهذه ثلاث نقاط مهمة علی ضوئها تتبیّن کیفیة الاجابة عن الاثارة الثانیة الآتیة فی الخاتمة فی العقل العلمی.

نعم بقیة الأمور و التقسیمات التی ذکرها العلّامة تامة وجیدة و الکثیر منها زبدة التحقیقات الأخیرة التی توصل إلیها فی الفقه و الأصول و لا غبار علیها، نعم فی بعض الأمثلة تأملات، مثلا ما مثّله من الحاجة إلی الأکل من أنه لا بد من توسیط الاعتبار فمنها البین أنه لا داعی لفرضه الاعتبار فیه حیث إن الأکل للغذاء مکمل للبدن بنحو القضیة الحقیقیة، و مولد و محرک للارادة، فیتولد الشوق لایجاد الأکل، فتتولد الإرادة، ثم یقوم الإنسان بالفعل، فهذه القضیة حقیقیة، فلا تفرض اعتباریة. فکما ذکرنا من أنّ القضایا الاعتباریة إنما یتوسل بها و یحتاج إلیها فی الموارد التی لا یدرک فیها العقل النظری أو العملی جهات الواقع، و أما مع إمکان ادراک العقل لجهات الواقع بسهولة فلا حاجة حینئذ لتوسط الاعتبار، و نقول بأنه قد اتضح فی ما بیّنا من التأمل فی کلام الطباطبائی أن الإرادة تنطلق دائما من الحقائق و القضایا الحقیقیة و مع ذلک قلنا إن هناک حاجة تدعو إلی الاعتبار فیما کان الفعل البشری محدودا لا یطلع علی جهات الحسن و القبح فی الفعل، و أن الإرادة تنطلق من الاعتبار و لکنها لا تنطلق من الاعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا واقع له و لا واقع وراءه، و إنما تنطلق من الاعتبار لما للاعتبار من کشف إجمالی عن جهات الحسن و القبح و القضایا الحقیقیة، و لذلک أن الفاعل الإرادی لا یتبع اعتبار أی معتبر و إنما یتبع اعتبار المعتبر المطلع علی جهات الحسن و القبح، و أما إذا کان المعتبر بنفسه جاهلا بجهات

الواقع، فالإرادة لا تتولد من اعتبارات ذلک المعتبر لأن الفرض أن ذلک المعتبر لا یطلع علی جهات الحسن و القبح، فکیف تتولد الإرادة، إذ أن الإرادة لا تنطلق إلا بلحاظ أن المعتبر محیط سواء احاطة لدنیة ذاتیة کاللّه

العقل العملی، ص: ۲۹۶

عزّ و جلّ أو احاطة بسبب التجربة و الخبرة کما فی القوانین الوضعیة مثلا، فانطلاق الإرادة فی الجملة فی منطقة القضایا الاعتباریة التی لا یدرکها العقل لیس للاعتبار بما هو، بل بما هو کاشف إجمالی عن الواقعیة الحقیقیة عند ما تطمئن النفس بهذا الکشف بقدر ما تذعن لذلک المعتبر من علم و إحاطة.

و من ثم ذکر أرسطو بأنه لا بد أن یکون المسنن للقوانین التشریعیة فی المجتمع و الاجتماع أن یکون إنسانا إلهیا محیطا بالجهات الواقعیة عالما من العوالم العالیة «۱».

و هی تتفق مع نظریة الأصفهانی فی اعتباریة «۲» الحسن و القبح و لکنها تفید علیه، أنه من النوع الذی لا یقبل الردع من قبل الشارع لأنه ضرورة فطریة و إن کان اعتباریا و من صنع الواهمة.

و لما کان موضوع الاعتبار من الموضوعات المحوریة فی علم الأصول و لم یعنون فی کتب الأصول و إنما بحث عنه بشکل متناثر و مشتت، وجدنا أن الأنسب بسط الحدیث عنه قبل استعراض ما تبقی من نظریة العلامة و نلخص الحدیث بشکل مرکّز و موجز ما کتبه عن الاعتبار و حقیقته و اقسامه و شؤونه فی رسالته حول الاعتبار ... فإنه ینفع کثیرا فی مجمل بحوثنا. و ملخصه:

النقطة الأولی: کل موجود ینتمی إلی حقیقة نوعیة متحصلة خارجا: أما أن یصل إلی کمله من خلال حرکته الطبیعیة و القصریة کما فی نمو الأشجار و الثمار.

و إما أن یکون وصوله إلی کماله عبر فعله الإرادی و حرکته الاختیاریة کما هو ذلک فی الموجودات الحیوانیة طرا، و إن امتاز الإنسان عنها بأن إرادته قد تنشأ من القوة العاقلة...

العقل العملی، ص: ۲۹۷

النقطة الثانیة: إن إرادة الفعل من الموجود الإرادی إنّما تنوجد لتحصیل کمال مفقود، و لا تتولد الإرادة من إدراک الحقائق الموجودة خارجا و إرادة إیجادها لأنها ستکون إرادة لایجاد الموجود و هو تحصیل للحاصل.

إن قلت: إنا نجد الغزال- مثلا- یهرب من الأسد بعد إدراک وجوده.

فجوابه: إن إرادته لا لتولید الأسد الموجود و ایجاده و إنما للهرب منه و هو أمر مفقود ... فالإنسان یرید شرب الماء الذی هو مفقود ...

إذن: مبدأ الإرادة هو إدراک ما لیس بموجود مع التصدیق بضرورته، عندها تحصل الإرادة.

و هذا الشیء المفقود الذی یدرک و الذی کان وراء تحقق الإرادة أمر موهوم لا واقع له و هذا هو الاعتبار.

فالتعقل و الإدراک للشیء و إن کان تکوینیا حقیقیا، إلا أن المدرک لما کان لا وجود له فی الخارج بعد أن کان هو الاعتبار ... و هو الذی یکون مولدا للإرادة حصرا، إذ الإرادة لا تتولد عن المدرکات التی لها مطابق خارجی موجود، أو منشأ انتزاع خارجی.

فتلخص: إن الاعتبار عبارة عن المدرکات الموهومة التی لا تحصل لها فی الخارج، و التی تکون معدة لحدوث الإرادة لتحصیلها و إیجادها خارجا...

النقطة الثالثة: یتضح من العرض فی المقدمة السابقة، ضرورة الاعتبار، و أن إرادات الموجود الإرادی و بالتالی أفعاله، متوقفة علیه و منبعثة عنه.

و أن ظاهرة الاعتبار ضرورة و لو کان الموجود یحیی حیاة فردیة لا إجتماعیة...

فهو ضرورة فردیة ما دام هذا الموجود یفعل و یسعی باتجاه کماله بتوسط إرادته، و إرادته لا تنوجد إلا من خلال معلوم لا تحصل له

فی الخارج.

العقل العملی، ص: ۲۹۸

و ما ذکرناه لا یخص الإنسان بل یعم کل موجود إرادی کما ألفتنا ... و الحسن و القبح قسم من هذا الاعتبار.

النقطة الرابعة: یتضح من المقدمة السابقة أن الموجود الإرادی یعیش بالعلم و یفعل بالعلم.

توضیحه: إن الإنسان بادیء بدء وجد أن هناک موجودات خارجیة فتعامل معها، و فجأة وجد نفسه یخطیء فعرف أن إرتباطه بالخارج لیس مباشریا و إنما بتوسط الصورة التی تحکی الخارجیات و إلا لما کان یصیب و یخطیء ... و من ثم کان الإنسان موجودا علمیا، أی یتحرک من خلال معلوماته، و إرادته تنبعث من المعلومات و تحدیدا المعلومات الوهمیة غیر الموجودة.

النقطة الخامسة: ما هو الاعتبار الأول الذی منه اکتشف الإنسان هذا العالم الجدید، و بعبارة ثانیة: ما هو منشأ الاعتباریات و التی کانت منه البدایة؟

فالجواب: إن الإنسان حینما یلحظ أعضاءه یجد أنها ضرورة لبدنه، و هذه العلاقة المکتشفة علاقة حقیقیة ... و حینما ینظر إلی الغذاء الذی یأکله یشعر بنفس الشعور و أن انتسابه لبدنه ضروری و أنه جزء منه علی حد الأعضاء و هذا هو أول و هم- أو من أوائل الأخطاء- و خطأ یرتکبه الإنسان، حیث إن الجوع أمر حقیقی یکون منشأ لأمر اعتباری و هو الضرورة و الوجوب توهمه الإنسان أنه حقیقة.

فالاعتبار الأول کان عبارة عن استعارة وهمیة للوجوب و الضرورة من نسبة الضرورة الخارجیة بسبب الجوع الحقیقی و ما شاکل...

بعدها حصلت مجموعة من هذه الاعتبارات یستهدف بها الإنسان تنظیم حاجاته، و استثمار جهد الآخرین، و تنظیم غرائزه، و حفظ توازن القوی فی الأسرة و المجتمع ... کمفهوم الملک و الحق و...

العقل العملی، ص: ۲۹۹

و الإرادة تتولد من هذه الاعتبارات من دون فرق بین کونها شرعیة أو اعتبارات قانونیة.

النقطة السادسة: یلاحظ أن الاعتبار المشار إلیه یتوسط أمرین حقیقیین، النقص و الکمال ... النقص الحاصل الذی یکون منشأ الادراک الوهمی، و الکمال الذی یتحقق بالارادة.

فالاعتبار یستل من أمر حقیقی کالجوع و النقص، عندها یدرک ضروریة الشبع و الکمال ... و هو وهمی.

کما أن الحقیقة تترتب علی الاعتبار، لأنه یولد إرادة المعتبر فیوجده الإنسان خارجا ... و من ثم کان هناک إتحاد ماهوی بین المدرک الموهوم و الکمال الذی تحقق بین الشبع المدرک و الشبع المتحقق.

النقطة السابعة: الاعتبار قد یتضاعف.

فالأول: إعتبار ما لیس بموجود و الذی تم الحدیث عنه.

و الثانی: نسبة الضرورة بین الموضوع (الشبع) و بین محموله و...

و الثالث: المحمول فإنه إعتباری أیضا.

النقطة الثامنة: إن إستحقاق العقاب و الوجوب یغایران الحسن و القبح و إن کانت جمیعا اعتباریة.

و ذلک لأن استحقاق العقوبة یعتبره المعتبر لتقویة فاعلیة و محرکیة أوامر المولی، و من ثم فهو فی رتبة متأخرة عن حسن الطاعة و قبح المعصیة...

و الوجوب یعنی النسبة الضروریة بین الفعل و الفاعل ... کذا بقیة الأحکام فإنها تعبر عن جهات نسب ... فی حین أن الحسن و القبح لا یعنیان النسبة و إنما بناء العقلاء

العقل العملی، ص: ۳۰۰

على عمل ما بنوا عليه و اعتبروه ... و مدحهم و ذمهم.

و المدح و الذم أيضا يقويان الفاعلية و الداعی، إلا أنهما مع ذلک يختلفان عن استحقاق العقوبة، لأن المدح و الذم جعلان اعتباريان يختصان بالأحكام العقلية و العقلائية لتقوية فاعليتها و دواعيها، و الاستحقاق جعل لتقوية داعی الاعتبارات الشرعية.

و من هنا اختلف العلّامة مع الأصفهانی فی تصنيف وجوب متابعة القطع بالحكم الشرعی فی الحسن و القبح، كذا فی تصنيفه استحقاق العقوبة فی الحسن و القبح.

فإن الأول يعبر عن النسبة الضرورية ... و هی غير المدح على الفعل...

و الثانی لما كان مرتبطا بالتشريع- أعم من السماوی أو الوضعی- فهو اعتبار تشريعی، و المدح و الذم إعتباران عقلائيان...

النقطة التاسعة: إن الاعتبار- المشار إليه- لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه من مقتضيات الفطرة على السعی نحو الكمال، و الذی لا يكون إلا من خلال الفعل الإرادی، و الفعل لا يحصل إلا عن إرادة مسبقة، و هی لا تنوجد إلا من إدراک موهوم.

إضافة إلی أن مثل هذا الردع لا يكون إلا بتوسط الاعتبار من الرادع و إدراكه الموهوم لاعتبارات الآخرين التی لم تحصل بعد، أو لإدراكه الموهوم لردعه الذی لم يتم بعد فيلزم الدور.

و تحديدا: الذی لا يمكن الردع عنه الاعتبار كظاهرة عامة و كحالة مجموعية...

أو إن شئت فقل ردع الفطرة عن اعتبارها شيئا ... و أما بعض جزئيات الاعتبار فيمكن الردع عنها.

نعم: إعتبار وجوب متابعة القطع، كذا استحقاق العقوبة على المخالفة لا يمكن الردع عنه لأنه لا يمكن التوصل إليه إلا من خلال القطع.

العقل العملی، ص: ۳۰۱

فی حين أن الأصفهانی ذهب إلی إمكان الردع عن وجوب المتابعة و الاستحقاق لأنهما من الحسن و القبح الجعليين المشهورين.

النقطة العاشرة: ألفتنا فی النقطة الثامنة إلی إعتبارية الحسن و القبح، و أنه مغاير لاعتبار الضرورة و الاستحقاق، كما ألفتنا إلی دواعی هذا النمط من الاعتبار...

و الدليل على اعتباريته: إنه وصف قائم بالفعل محمول عليه، و لما كان الفعل وهميا اعتباريا، فلا بد أن يكون محموله وهميا اعتباريا، فالحسن و عكسه ينشآن من ضرورة الفعل أو أولويته.

و ليعلم: إن لازم كلام العلامة هذا أن أدلة الكلام ليست برهانية و إنما اعتبارية مشهورة، مع أن المتكلم يعتبرها برهانية ... و هذه مشكلة يجب التفكير فی حلّها.

و نضيف: إن الحسن و القبح أيضا ضرورة فردية و فطرية فی بعض ألوانه، و ليس بكله ظاهرة إجتماعية.

و لكن قد يقال: إنه ما معنی فطريته بعد أن كان معناه مدح و ذم العقلاء مما يعنی تقومه بالمجتمع؟

فالجواب: على مسلک العلامة أن الحسن و القبح يعنی ينبغی و لا ينبغی، و المدح و الذم و تقييدهما بالعقلاء لبيان جهة الفاعل و الجاعل و معنی فطريتهما و ضرورتهما ليس نفی اعتباريتهما بل بمعنی أن الفطرة كی تصل إلی كمالها الحقيقی لا بد أن توسط الاعتبار كما مرّ بيانه فی الإرادة.

و المنشأ هو المصلحة العامة و المفسدة العامة ... و معه يكون الجاعل و الفاعل فی الحسن و القبح الفطريين العاقل بما هو عاقل، و المنشأ لهذا الجعل هو المصلحة فی نفس الأمر و الكمال فی نفس الأمر.

النقطة الحادية عشرة: مما تقدم- و خاصة فی النقطة السادسة- يمكن ضبط

العقل العملی، ص: ۳۰۲

الاعتبار و تعريفه: بأنه إعطاء حد شیء حقيقی لشیء وهمی لايجاب موجب، أی بداعی المصلحة أو تجنب المفسدة، أو تقوية جعل

أو ...

و قد یقال: إنه ما هی النسبة بین الوهم و الاعتبار؟

فـالجواب: العموم و الخصوص المطلق، حیث إن الوهم أعم مطلقـا من الاعتبار، و أن الـذی یمیز الاعتبار عن باقی المـدرکات الوهمیة هو القید الذی أخذ فی تعریفه «إیجاب موجب».

النقطة الثانیة عشرة: إن الاعتباریات الإجتماعیة متأخرة عن الاعتبارات الفردیة، اضطر إلیها المجتمع بسبب التضارب و التضاد و التزاحم بین الاعتبارات الفردیة، فللقضاء علی الفوضی و تنظیم حیاة المجتمع کانت الاعتبارات الاجتماعیة التی تحد و تنظم الاعتبارات الفردیة کالرئاسة.

النقطة الثالثة عشرة: إن الاعتبار قابل للتغییر ... فی حالات أربع:

الحالة الأولی: إدراک الإنسان ما هو أشد ملائمة مما اعتبره، کما إذا أدرک الإنسان طریقة أفضل للسکن فإنه سیسـعی نحوها، و هو- کما تری- اعتبار مغایر للاعتبار السابق لطریقة أقل حداثة.

الحالـة الثانیة: إختلاف و جهات النظر فی تشـخیص مصادیق الکمال و المصـلحة و المفسدة، مما یدعو معتبرا آخر لاعتبار شـیء مغایر لما اعتبر سابقا.

الحالـة الثالثـة: عثور الإنسـان علی منشـأ للاعتبـار اللاـحق لاـ ینافی المنشأ السابق للاعتبار و إنما یکون متمما بأن یری فعلا آخر محققا لنفس الغرض، و من ثم یعتبر الوجوب التخییری بعد ما کان المعتبر الوجوب التعیینی.

الحالـة الرابعة: تفطن المعتبر إلی خروج فرد أو حصة من الاعتبار العام، فیعتبر خروجه و الذی یصـطلح علیه فی الأصول بالتخصـیص و التقیید.

العقل العملی، ص: ۳۰۳

و لا تخفی خطورة هذه الالفاتة- قابلیة الاعتبار للتغییر- إذ أنها تفتح المجال للقول بامکان تبدل الحسن إلی قبیح و العکس، و الشریعة ألطاف فی العقل العملی بحیث لو اطلع علیها العقل العملی لاستحسـنها، و معه قد یتخیل القول بإمکان تغیر الشریعة تبعا للظروف و أنه لا توجد ثوابت فیها لعدم وجود ثابت فی العقل العملی و الاعتبار.

فکان لا بد من التفکیر فی حل لهذه الشبهة أو إعادة النظر فی أصل المبنی و تقییمه، و سیأتی تمام الحدیث عنه.

النقطة الرابعة عشـرة: ألفتنا إلی أن الإنسان موجود علمی، بمعنی أنه یتعاطی مع العلم و هو وسـیطه إلی الخارج، و إن حسب أنه مرتبط بالخارج مباشرة.

و حینئـذ المحمولاـت التی یحملهـا علی موضوعاتهـا لا یحملها علی الموضوع الخارجی و إنما علی الموضوع الـذهنی و هـذا نوع من أنواع الاعتبـار و إن کان للموضوع مطابق، إلا أن هـذا النمط من الاعتبار، إعتبار فلسـفی نفس أمری أی له منشأ انتزاع خارجی موجود ...فی حین أن الاعتبـار العقلاـئی- و الـذی تحـدثنا عنه- لاـ مطابق له فی الخارج کما ذکرنا ... و إنما یکون منشأ لتحقق المعلوم فی الخارج.

من هذا الغرض اتضحت لنا حقیقة الاعتبار، و نظریة العلّامة، کما اتضحت نقطة اختلاف العلّامة مع الأصفهانی.

مناقشة العلّامة فی نظریته فی الاعتبار ...: ص: ۳۰۴

فی البدایـة لاـ بـد أن یعرف أننـا لسـنا فی صـدد إنکـار ظـاهرة الاعتبار فی الموجود الإرادی و ضـرورته، و تفسـیره بالادراک الوهمی للکمال الذی لم یوجد بعد.

و إنما نختلف مع العلّامة فی ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: حصره القضايا التى لا تحكى عن موجود بالفعل حاضر أو ماض

العقل العملى، ص: ۳۰۴

أنها وهم أو خيال و ليست علوما حقيقية و إنما اعتبارات.

النقطة الثانية: فى تصويره لمنشأ ضرورة الاعتبار و أنه الإرادة و كون الموجود إراديا و لا يفعل و لا يتكامل إلا من خلال الإرادة، و الإرادة لا تتعلق بالكمال الموجود لأنه تحصيل حاصل و إنما بما اعتبره الإنسان و أدركه و هما أنه كمال، فإن ذلك يكون سببا للارادة المحركة باتجاه ذلك الفعل لتحقيق ذلك الوهم.

النقطة الثالثة: فى تصويره لوسطية الاعتبار بين حقيقتين، و أنه مما تترتب عليه حقيقة تكوينية خارجية و هى المراد المعتبر المدرك وهما و تتحد معه ماهية ... كما أن هذا الادراك منتزع من حقيقة بالشكل الذى تقدم بيانه.

و ملاحظتنا على النقطة الأولى: إن هناك مجموعة من القضايا لا تحكى موجودا خارجا قد تحقق و لكنها مع ذلك تصنف فى القضايا الحقيقية لا الوهمية الاعتبارية العقلائية.

مثل: القضية الحملية الخارجية التى تحكى عن موجود خارجى و لكن استقبالى، لم يوجد بعد.

و مثل: القضية الحملية الحقيقية التى تحكى الخارج الاستقبالى و الفرضى.

و مثل: القضية المحمولة بالحمل الشائع غير البتى ... و التى لا يوجد لها مصداق إلا فى إطار التقدير، مثل لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا ...

مثل هذه القضايا لا تحكى عن موجود بالفعل حالى خارجى، و لكنها ليست اعتبارية وهمية.

و فى تصورنا: إن المقياس الدقيق الذى به يفرق بين القضية الاعتبارية و الحقيقية هو طبيعة النسبة- لا أفراد الموضوع و المحمول- فإنها إن لم تكن واقعية حقيقية و إنما كانت تخيلية فهو الاعتبار، و إن كانت واقعية تكوينية لم تكن اعتبارا و وهما ... و فى

العقل العملى، ص: ۳۰۵

القضية غير البتية الملازمة فيها حقيقية و إن لم يكن لطرفيها (تعدد الآلهة و الفساد) وجود.

و يلاحظ على النقطة الثانية: إن ما ذكره من عدم تولد الإرادة من العلم بالوجود الخارجى الحالى صحيح جدا للسبب الذى ذكره.

و لكنا نختلف معه تماما فى أن الإرادة تتولد من الادراك الوهمى، و إنما الصحيح أن الإرادة تنطلق دائما و أبدا من قضية حقيقية تحكى عن وجود و كمال استقبالى تقديرى ... و لا تتولد من الادراكات الوهمية و الخيالية مع التفات المدرك المركب إلى أن إدراكه وهمى أو خيالى.

و بتعبير آخر: إن الإرادة لا تنبثق فى الإنسان من النسبة الاعتبارية، كذا لا تنبثق من النسبة الخارجية بالفعل و إنما من النسبة الواقعية الحقيقية التى لا تنوجد إلا فى المستقبل.

نعم مع جهله المركب بطبيعة علمه، و أنه وهمى يمكن أن تحصل الإرادة و لكنها حصلت على أساس أن الغاية حقيقية واقعية و لكنها تقديرية لم تتحق بعد...

و لتوضيح الفكرة أكثر نقول: إن الإرادة تصبو دائما- بحكم التصميم الفطرى للإنسان المبرهن عليه عقلا و نقلا- لايجاد الأفعال التى فيها كماله، و تجنب الأفعال التى فيها نقصه ... و لكن كل ذلك على شرط العلم المسبق بالكمال و النقص، و كثير من الأفعال يتوهم الإنسان أو يتخيل خطأ أن فيها كماله من دون أن يلتفت إلى ذلك...

و من ثم يقع فى الانحراف ... و تنطلق الإرادة فى هذه الحالة لتحقيق كماله أيضا و لكنه كمال القوة الشهوية أو الغضبية لا كمال العاقلة، فتجد أن الإنسان يتجنب الصوم بحجة أنه نقص، و لكنه لم يلتفت إلى أنه نقص فى كمال قواه الدونية لا العاقلة.

و من هنا تتبلور واحدة من أهم الأسباب إلى ضرورة الدين، حيث إنه يؤمّن للإنسان فهما و تشخيصا صحيحا لمصاديق و موضوع

الکمال.

العقل العملی، ص: ۳۰۶

فالمشکلة کلها فی العلم و إلا فالإرادة دوما باتجاه الفعل الذی علمته کمالا، و تجنب العکس.

علی أی حال نعود إلی صلب الموضوع: إن الإرادة تنوجد علی أثر علم حقیقی مسبق ملتفت إلیه مع إذعان بحقیقیته، لا من إدراک وهمی مرکب و هذا الادراک یشکل غایة للإرادة تسعی الإرادة لتحقیقه خارجا.

و من هنا تتبلور مؤاخذتنا علی النقطة الثالثة: فإن الإدراک و الغایة اللتان تترتب علیهما الحقیقة الخارجیة و تتحد معهما ماهیة لیس الإدراک الوهمی و الاعتبار و إنما الادراک الحقیقی للکمال التقدیری ... و هو الذی یقع وسطا بین حقیقتین، ینتزع من حقیقة موجودة بالفعل قد تحققت، و تترتب علیه حقیقة خارجیة لم تتحقق بعد.

فما ذکره العلّامة من وسطیة الاعتبار لا نقبله و إن قبلنا الطرفین اللذین أشیر إلیهما و لکن وسطهما هو العلم الحقیقی التقدیری.

نعم: الاعتبار یقع وسطا و لکن طرفیه غیر ما ذکرهما العلّامة و سیأتی توضیحه لا حقا إن شاء اللّه.

فالنتیجة: إن الإرادة تتولد من إدراکات حقیقیة تقدیریة بحسب إذعان الإنسان و تشخیصه لحقیقیتها، و إن کان جهلا مرکبا، لا من قضایا وهمیة اعتباریة بحسب إذعان الإنسان و إن کان جهلا مرکبا.

و منه یتضح: إن ما بنی العلّامة نظریته علیه من اعتباریة الحسن و القبح غیر صحیح ... و إنما هو تکوینیان لأنهما مدح و ذم علی ادراک حقیقی تقدیری لا وهمی اعتباری.

و أما ضرورة ظاهرة الاعتبار، و وسطیته، و تصنیف وجوب المتابعة و استحقاق العقوبة فی الاعتبار أو التکوین فیأتی الحدیث فیها إن شاء اللّه.

العقل العملی، ص: ۳۰۷

حقیقة الاعتبار ...: ص: ۳۰۷

نفس ما ذکره العلّامة و آخرون فی الأصول و فی فقه البیع و هو: أخذ حد من موجود تکوینی و اعطاؤه لموجود ذهنی فرضی لا مطابق له وهمی...

أو فقل: إستحداث مصداق وهمی لا واقع له للمفهوم التکوینی.

- صحّة الاعتبار بمعنی خروجه عن محیط اللغو، و دائرة التخیلات یتم بوجود داع عقلائی صحیح و هو توخی المصلحة و تجنب المفسدة و من ثم یندرج فی المشهورات و المقبولات العقلائیة.

- کثیر من تحقیقات العلامة حول شؤون الاعتبار فی رسالته- التی الفتنا إلی جملة منها- سلیمة وجیدة و متفق علیها بین الأعلام، فلا حاجة لتکرارها، و ستتحد من خلال عرض نقاط الاختلاف معه، التی مرّ بعضها و یأتی الباقی...

- الفلاسفة و المتکلمون و الأصولیون ضبطوا العلاقة بین الاعتبار و التکوین، و لکن بصیاغات مختلفة:

صیاغة الفلسفة: إن الأحکام الشرعیة ألطاف فی العقل العملی.

صیاغة الکلام: إن کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و بالعکس.

صیاغة الأصول: صیاغة المتکلم، مع صیاغة أخری هی: تبعیة الأحکام لمصالح و مفاسد فی متعلقاتها ... علما أن الروایات کانت وراء هذا الفهم و الضبط للعلاقة.

و المؤسف أن الکثیر أجمل الحدیث حول هذه العلاقة عدا الفلاسفة القدماء، مع حساسیة الموضوع و أهمیته.

العقل العملی، ص: ۳۰۸

تفصيل الكلام ...: ص: ۳۰۸

۱- العقل البشرى عاجز عن الاستقلال فى إدراك تفاصيل محاسن و كمالات الأفعال، كذا قبائحها و نقصها ... و من ثم كان مفتقرا إلى حكمة عميقة و عقل محيط بالواقعيات يزوده بالمعلومات مع الإيمان بقدرة العقل المستقلة على إدراك الكليات العامة للكمال و النقص.

العقل المعصوم عن الخطأ ضرورة لعقولنا و تكاملنا، لأنه هو الهادى إلى الكمال و النقص المتوسط و الجزئى.

بل الحاجة إلى المعصوم فطرية، حيث إنا لو رجعنا إلى فطرة البشر لوجدنا أنها لا تستغنى عن المعصوم ليشخص لها المصاديق الحقيقية للكمال الذى فطرت عليه.

۲- إن طريقة هداية المعصوم للعقل البشرى العادى تكون بالاعتبار الذى حقيقته الإنشاء لا بالإخبار عن التفاصيل للكمال و النقص... و ذلك لأن الإخبار إما أن يكون تفصيليا، أى لكل شخص عن كمال و نقص كل فعل فعل، أو يكون إخبارا إجماليا...

و كل منهما غير مجد...

أما الإخبار التفصيلى: فلأنه يلزم منه الوحى لكل فرد من البشر، حيث لا يكفى فى القيام بهذه المهمة الرسول و رسالته الظاهرة، فإن هذا النوع من المعرفة يتطلب الاطلاع على كل جزئى و ما فيه من كمال أو نقص بما فى ذلك ملاحظة الجهات المزاحمة لحسنه و قبحه و التى تختلف باختلاف الظروف و الحالات التى قد تنتج شيئا آخر ... و لا يكفى الاطلاع على الحسن و القبح النوعيان فى الفعل.

و هذا الاطلاع التفصيلى على الواقع- و الذى هو الشريعة الباطلة- التكوينى للأشياء يحتاج إلى وحى كى يكون فى متناول الجميع... و الواقع الخارجى يشهد بعدم حصول أغلبية البشر على هذا الشرف ... بل حتى الأنبياء أولى العزم و الذين

العقل العملى، ص: ۳۰۹

يملكون هذا النوع من المعرفة لم يؤمروا بالعمل وفقا للشريعة الباطنة و معرفتهم هذه، و إنما كان عملهم (إنما أقضى بينكم بالبينات و الإيمان).

و أما الإخبار الإجمالى: فلا يحل المشكلة من جذرها لوقوع الاختلاط بين الكليات.

و من ثم كان الاعتبار بالإنشاء ضرورة، لأنها الوسيلة الوحيدة لتعريف البشر بالواقع، و لكن بعد الالتفات إلى أن المأخوذ فى المصادفة الغالبة للواقع لا الكلية.

و هذه الاعتبارات هى الشريعة الظاهرة، و مطابقها و واقعها الغالب هو الشريعة الباطنة، بمعنى أنه الواقع التكوينى العينى للأشياء ... و هذا هو المقصود من أن ملاك الاعتبار هو الكشف عن الحسن و القبح النوعيين فى الأفعال.

و لا يمنع مع وجود الدليل من مطابقة اعتبار كلى ما للواقع الخارجى دائما و فى كل افراده التى ينحل إليها، و لكن لا تشترط الديمومة بل تكفى الغلبة ... بل لو قيدت صحته بالمطابقة للواقع دائما لاختلت كاشفيته و لما كانت ضرورة لوجوده ... إذ ضرورته تكمن فى أنه البديل الأفضل لتعريف الواقع المجهول للعقل و الذى انسدت معرفته الكلية فى وجه العقل، حيث ذكرنا عدم تحقق الوسيلة التى تؤمن تعريف الواقع على وجه كلى، فكان و لا بد من التنزل إلى الوسائل التى تعرّف الواقع بشكل غالب و ليست هى إلا الاعتبار و الخبر المجمل، و قد ذكرنا أن الثانى يسبب اختلاط الواقع، فانحصر الأمر بالاعتبار.

و لا يقف الاعتبار عند الشريعة الظاهرية- المعبر عنها بالأحكام الواقعية- بل يتعدى إلى اعتبار الحكم الظاهرى الكاشف غالبا عن الحكم الواقعى و الشريعة الظاهرة، و الكاشف بواسطة كشفه عن الشريعة الظاهرة عن الواقع و الشريعة الباطنة و من ثم كان بنسبة أقل من كشف الشريعة الظاهرة عن الواقع و التكوين ... مع الأخذ بعين الاعتبار وجود فارق بين الاعتبارين تأتى الإشارة إليه.

العقل العملی، ص: ۳۱۰

و قد علل الأعلام فلسفة تشریع و اعتبار الحکم الظاهری بعدم إمکان ایصال الحکم الواقعی و الشریعة الظاهرة للجمیع ... و منه یفهم أن إیکال دور الإخبار التفصیلی بالواقع و لکل شخص، للرسول و کبدیل أفضل الاعتبار غیر عملی.

أ- اللفظ الإنشائی یحکی بالوضع و مطابقة الوجود الفرضی الاعتباری.

ب- إن الواقع التکوینی من کمال و نقص محکی بقضایا ذهنیة منتزعة منه، تصنف فی الاعتبارات النفس أمریة.

ج- الوجود الفرضی المعتبر من زاویة ماهیته التی هی عین ماهیة الخارج، یحکی الخارج و لکن لا مباشرة و إنما بتوسط حکایته عن القضیة الذهنیة المشار إلیها.

د- یتضح أن الوجود الاعتباری من حیث هو وجود لا مطابق له و إنما هو وجود فرضی وهمی کما ذکر العلّامة ... و لکن من حیث ماهیته یحکی عن الخارج- الکمال و النقص- و یکون له مطابق و یتقوم کما ألفتنا بالإصابة الغالبیة و لکن کل ذلک علی شرط الغایة، بمعنی أن الحکایة لا تتم و أن الأصابة الغالبة لا تکون مقومة إلا مع کون الاعتبار بداع عقلائی و لیس عبثا و إلا لم یحک شیئا و لم یتقوم بشیء.

ه- الاعتبار الفرضی القانونی لیس اعتبارا نفس أمری و إنما حاک عنه، نعم هما یشترکان فی أن کلا منهما منتزع و مأخوذ من الواقع التکوینی و لو بنحو الطولیة بانتزاع مفهوم من مفهوم، إذ لا یستطیع الذهن أن یبدع فی فرضیاته و اعتباراته بل یستفید من مجموعة من المفاهیم الواقعیة و یرکب بینها بشکل ینتج مفهوما لا مطابق له.

و یفترقان فی أن الاعتبار النفسی أمری حاک عن الخارج بالذات ... و الاعتبار قانونی حاک بالقوة و فعلیة حکایته تتم بالغایة.

۳- إرادة المکلف للعمل لا تنطلق و تتولد من الاعتبار بما هو اعتبار، و إنما من الاعتبار بما هو کاشف عن قضیة حقیقیة تقدیریة، و من الدلیل علی ذلک: إنه لو علم

العقل العملی، ص: ۳۱۱

المکلف خطأ القانون و أنه وهم لا حقیقة له لا تحصل له إرادة لا متثاله ... مما یعنی أن الإرادة بکل صورها و حالاتها لا تنبثق إلا من علم حقیقی تقدیری و لو غالبی ... خلافا للعلّامة حیث صور أنها تتولد من علوم وهمیة.

۴- قد یتساءل عن الفرق بین الاعتبار المعصوم و غیره، بعد أن کان اعتبار المعصوم یحتمل فیه عدم الإصابة حیث إن اصابته غالبیة.

و بعبارة أخری: ما الفرق بین الاعتبار الصحیح و الخاطیء بعد أن کان الاعتبار الصحیح محتمل الخطأ فی بعض مصادیقه؟

فالجواب: إن الفرق یکمن فی الغلبة و عدمها ... فاعتبار المعصوم مضمون الغلبة فی مطابقته الواقع بخلاف غیره، و الاعتبار الصحیح مضمون الحقانیة غالبا بخلاف غیره.

و من هنا یعرف: إن اعتبار غیر المعصوم غیر مضمون الاصابة الغالبة و من ثم فهو غیر مضمون أنه اعتبار لتقوم الاعتبار بالإصابة غالبا ...فالاعتبار من غیر المعصوم یدور أمره بین أن یکون اعتبارا بالصدفة أو صورة اعتبار لا غیر ... و الاعتبار الخاطیء- کما فی صورة ردع الشارع عنه- لیس اعتبارا و إنما هو بمثابة الجهل المرکب.

۵- نؤکد أن الاعتبار کاشف دائما عن الکمال و النقص- بالشکل الذی صورناه- و لا موقع للوهم الصرف و عدم المطابقة فیه- و إنما غالبا ما یکشف عن مصلحة أو مفسدة الخاصتین بالفعل ... و فی الحالات النادرة یکشف عن مصلحة عامة أیضا تتحقق بالفعل مثل الاعتیاد علی احترام القانون و الطاعة و العبودیة و التنظیم و غیر ذلک.

و من هنا کان الاعتبار غالبا- إن لم یکن دائما- یحکی قضیة حقیقیة نفس أمریة لا وهمیة...

۶- مما تقدم أصبح واضحا العلاقة بین المدح و الذم و الاعتبار، حیث إن اعتبار

العقل العملی، ص: ۳۱۲

نسبة الضرورة- مثلا- یکون حاکیا عن الضرورة التکوینیة بین کمال الفعل و الإنسان بمعنی أن هذا الکمال المعلول للفعل یشکل ضرورة تکوینیة للإنسان فی مسیرة تکامله ... فالاعتبار لیس عین الحسن و القبح بمعنی الکمال و النقص و إنما حاک عنهما ... کذا لیس عین التحسین و التقبیح، و إنما کل منهما حاک عن الکمال و النقص.

بفارق: إن التحسین و التقبیح حاک تکوینی عن الواقع مباشرة ... و اعتبار نفس أمری ... و أما الاعتبار فهو حاک عن قضیة نفس أمریة فهو یحکی الواقع بالواسطة.

۷- تبلور مما تقدم کیفیة توسط الاعتبار بین التکوینیات، فإنه من زاویة یکون کاشفا عن التکوین و الحقیقة ... و من زاویة أخری یکون مترتبا علی الفقدان و النقص ... و من زاویة ثالثة هو منتزع من التکوین، بمعنی أن حدود التکوین تستعار للاعتبار.

و الإرادة کما ألفتنا تتولد من المنکشف بالاعتبار لا من الاعتبار ... و من ثم کانت وساطته بین النقص و الحقیقة المترتبة علی الإرادة وساطة إثباتیة احرازیة لا أکثر ... و الوسیط الحقیقی بینهما هو العلم الحقیقی التقدیری.

۸- إن علاقة الاعتبار بالتکوین و ضرورته لا تتلخص فی کشفه الغالب عن التکوین، بل هناک زاویتان أخریان تعبران عن ضرورة الاعتبار و علاقته مع التکوین.

الزاویة الأولی: الزاویة التنظیمیة للتکوین و الحقیقة ... فإن الشارع لو سلک طریقة الإخبار عن الواقع لواجه مشکلة التطویل و الکثرة ...لأن عامة الناس لا تستطیع إدراک و هضم الواقع بسهولة فتلافیا لهذه المشکلة یستعاض بالاعتبار الذی هو إجمال لذلک التفصیل و إقتضاب لذلک التطویل.

الزاویة الثانیة: إن الاعتبار یستبطن البعث و الزجر نحو التکوین، فهو یمارس دور الترغیب و الترهیب، و الوعد و الوعید، و الاغراء و التهدید جنبا إلی جنب کشف الواقع

العقل العملی، ص: ۳۱۳

للتغلب علی تمرد النفس و جموحها و لا یکون ذلک إلا بالاعتبار و اعمال المولویة و فرض الهیمنة و السلطنة علی النفس لا خضاعها.

۹- هناک مشکلة فی کیفیة الأقلمة بین النظریتین المتضادتین فی تفسیر العقوبة الأخرویة.

حیث تفسرها إحداهما بأنها جزائیة إعتباریة.

و تفسرها الأخری بأنها تکوینیة مسببة عن الفعل (تجسم الأعمال) أو (لوازم الأسماء) أو...

و فی تصورنا: و بناء علی ما حققناه من أن الوجود الاعتباری وجود حاک بنحو الغلبة عن التکوین، لا مشکلة حینئذ إذ القائل باعتباریة العقوبة لا بد أن یقول بتکوینیتها لکشف الاعتبار عن التکوین و أنه لیس مجرد وهم ... فاعتبار ترتیب العقوبة علی ترک الصلاة لیس مجرد وهم لا مطابق له بل هو وجود حاک عن أن ترک الصلاة تترتب علیه منقصة و تفویت للکمال.

فلا تضاد بین النظریتین، و إنما إحداهما عبرت عن واقع العقوبة مباشرة، و الأخری بالواسطة ... و الکلام عینه یتأتی فی المثوبة.

بهذه النقاط العشر اتضحت و بشکل جید طبیعة علاقة الاعتبار المعصوم مع التکوین من جهة ... کما اتضحت ضرورته و أهمیته من جهة أخری.

علاقة الاعتبار المعصوم بالاعتبار العقلانی ... ص: ۳۱۳

فی البدایة: لا بد أن یعرف أن ما درج فی تعبیر علماء الأصول من (سیرة العقلاء، و بناء العقلاء و ارتکاز العقلاء) یقصد منه تقنین العقلاء و اعتبارهم لا غیر...

تسمیة للشیء بلازمه و مثبت حجیته، حیث إن المذکورات تثبت لنا وجود الاعتبار العقلائی المعاصر للمعصوم.

العقل العملی، ص: ۳۱۴

و الذی حدا بهم لممارسة التقنین و الاعتبار هو ما ذکرناه من ضرورة الاعتبار المعصوم، حیث إن نخبة المجتمع لما وجدوا عدم إمکان مخاطبة آحاد المجتمع و إفهامهم بالمصالح و المفاسد الجزئیة، و فی الوقت نفسه لا یمکن ترک المجتمع سدی إضطروا لممارسة الاعتبار و لتوجیه المجتمع توجیه الکامل للناقص.

قد یقال: إنه کیف کان للعقلاء اعتبار مع التفاتهم إلی عجزهم العقلی فی إدراک الکمالات المتوسطة و الجزئیة، و من ثم إدراکهم لضرورة الدین و معه کیف سمحوا لأنفسهم بذلک و تجاوزوا الشارع المعصوم، خاصة مع الالتفات إلی أن بناء العقلاء المذکور مقید بما هم عقلاء مما یعنی أنه لیس بناء فی وسط خاص غیر متقید بالدین.

فالجواب: إن المقصود من بناء العقلاء لیس تطابق العقلاء بما هم عقلاء و إلا لصحّ السؤال ... و إنما مصطلح یقصد منه إعتبار مجموعة من العقلاء.

ش: مثل قانون العرب آنذاک، أو القانون المصری الآن أو ... و مثل هذا لا یشترط فیه تدینهم و متابعتهم للشریعة.

إذن: ظاهرة التشریع لا تخص التشریع الإلهی، بل هی حاصلة من قبل العقلاء بتشریعاتهم البشریة و تقنیناتهم.

***

العقل العملی، ص: ۳۱۵

الفصل الخامس

اشارة

نبذة مختصرة لأقوال المتکلمین نبذة عن أقوال فلاسفة الغرب

العقل العملی، ص: ۳۱۷

نبذة مختصرة لأقوال المتکلمین ... ص: ۳۱۷

قال صاحب کتاب المواقف عند کلامه عن امتناع الکذب فی کلام الباری تعالی و بعد نقل أدلة المعتزلة علی ذلک و هی القبح الممتنع صدوره منه سبحانه و أنه مناف لمصلحة العالم مع وجوب الأصلح و نقل أدلة الأشاعرة من أن الکذب نقص و هو محال علیه تعالی و أنه یلزم أن تکون أکمل منه فی بعض الأوقات.

قال: «و اعلم أنه لم یظهر لی فرق بین النقص و بین القبح العقلی فإن النقص فی الأفعال هو القبح العقلی بعینه و إنما تختلف العبارة» «۱»، و قد شرح العبارة المیر شریف الجرجانی من دون ردّ أو اعتراض، و عبارته بعد قول المصنف: «إنما تختلف العبارة» دون المعنی فاصحابنا المنکرون للقبح العقلی کیف یتمسکون فی دفع الکذب عن الکلام اللفظی بلزوم النقص فی أفعاله تعالی...

و أما المحشی الجلبی فقد علّق علی العبارة بقوله: «جعله صاحب المقاصد اعتراضا علی الاستدلال بلزوم النقص و نقل عن إمام الحرمین أنه قال: لا یمکن التمسک فی التنزیه عن الکذب بکونه نقصا لأنه عندنا لیس بقبح عقلا»، و نقل مثله عن صاحب التلخیص، ثم قال: «و أنا أتعجب من کلام هؤلاء المحققین الواقفین علی محل النزاع فی مسألة الحسن و القبح یریدون محل النزاع هو ما یتعلق به الثواب و العقاب لا معنی الکمال و النقص فی الصفات فإنه متفق علیه بینهم، فالاستدلال بلزوم النقص یعمّ فی الکلام الأزلی و هو المراد هنا لأن المنکرین لأزلیته احتجوا بلزوم کذبه

العقل العملی، ص: ۳۱۸

فأراد الشارح دفع هذا الاعتراض فجعل قول لم یظهر لی فرق جواب السؤال مقدر کما قرره لا اعتراضنا علی ما سبق و فیه بعد لا

یخفی».

قال التفتازانی فی شرح المقاصد «۱» فی الدلیل الثالث علی أنه تعالی متکلم:

«و أما وجه استحالة النقص ففی کلام البعض «۲» أنه لا یتم إلا علی رأی المعتزلة القائلین بالقبح العقلی، قال إمام الحرمین: لا یمکن التمسک فی تنزیه الرب تعالی عن الکذب بکونه نقصا لأن الکذب عندنا لا یقبح لعینه، و قال صاحب التلخیص «۳»:

الحکم بأن الکذب نقص إن کان عقلیا کان قولا بحسن الأشیاء و قبحها عقلا و إن کان سمعیا لزم الدور، و هذا مبنی علی أن مرجع الأدلة السمعیة إلی کلام اللّه تعالی و صدقه و أن تصدیق النبی صلّی اللّه علیه و اله و سلّم بالمعجزة إخبار خاص و قد عرفت ما فیه، و قال صاحب المواقف: لم یظهر لی فرق بین النقص فی العقل و بین القبح العقلی، بل هو هو بعینه، و أنا أتعجب من کلام هؤلاء المحققین الواقفین علی محل النزاع فی مسألة الحسن و القبح».

أقول: بل العجیب من التفتازانی حیث یقول فی مبحث الحسن و القبح «۴» من شرحه المزبور:

«و لیس النزاع فی الحسن و القبح بمعنی صفة الکمال و النقص کالعلم و الجهل و بمعنی الملائمة للغرض و عدمها کالعدل و الظلم و بالجملة کل ما یستحق المدح أو الذم فی نظر العقول و مجاری العادات فإن ذلک یدرک بالعقل ورد الشرع أم لا، و إنما النزاع فی الحسن و القبح عند اللّه تعالی بمعنی استحقاق فاعله فی حکم اللّه تعالی المدح

العقل العملی، ص: ۳۱۹

أو الذم عاجلا و الثواب و العقاب آجلا، و مبنی التعرض الثواب و العقاب علی أن الکلام فی أفعال العباد فعند ذلک بمجرد الشرع بمعنی أن العقل لا یحکم بأن الفعل حسن أو قبیح فی حکم اللّه تعالی» انتهی. و وجه الغرابة أن ذلک اقرار بالحسن و القبح العقلیین و إنما هو نفی للملازمة بین حکم العقل و الشرع أی حکم العقل بالملازمة نظیر الإخباریین من الطائفة الإمامیة و کذلک کلامه عند الرد علی أدلة القائلین بالحسن و القبح التی منها بداهة حسن الاحسان و قبح العدوان.

قال: «منع الاتفاق علی الحسن و القبح بالمعنی المتنازع و هو کونه متعلق المدح و الذم عند اللّه تعالی و استحقاق الثواب و العقاب فی حکمه، بل بمعنی ملائمة غرض العامة و طباعهم و عدمها و متعلق المدح و الذم فی مجاری العقول و العادات و لا نزاع فی ذلک». و أقول و هو یکرر فی سجالاته تقیید حکم العقل بالحسن و القبح عند اللّه تعالی.

و قال إمام الحرمین: «و مما یجب التنبیه له أن قولنا لا یدرک الحسن و القبح إلا بالشرع تجوّز حیث یوهم کون الحسن زائدا علی الشرع موقوفا ادراکه علیه و لیس الأمر کذلک، بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء علی فاعله، کذا فی القبح» «۱».

أقول: الثناء علیه بما ذا إذ لا بد من المدح و الثناء بما هو حقیقة و واقع لا بجزاف و اعتباط. و کذلک القبح فلیس إلا الجهات الواقعیة.

و کذلک العجب من التفتازانی عند کلامه فی المبحث الرابع (لا قبیح من اللّه تعالی) و تفرقة القائلین بالحسن و القبح بین ضرورة (الوجوب) العقلیة و الامکان العقلی، قال: «إن الوجوب حینئذ مجرد تسمیة و الحکم بأن اللّه تعالی یفعل البتة ما سمیتموه واجبا جهالة و ادعاء من شرذمة بخلاف العادیات فإنها علوم ضروریة خلقها اللّه تعالی لکل عاقل، و تفسیره هذا للعادیات خلاصا من الاشکالات التی أوردها القائلون

العقل العملی، ص: ۳۲۰

بالحسن و القبح بأنه لو لم یقبح من اللّه الکذب لجاز إظهار المعجزة علی ید الکاذب المدعی للنبوة حیث یجیب المنکرین للحسن أنه انقطع بامتناع ذلک للعادة المستمرة و کذلک یجیبون النقوض و هو کما تری.

و لکن التفسیر للعادات اقرار بالحسن و القبح حینئذ کما فی کلامه السابق، فتدبّر.

العقل العملی، ص: ۳۲۱

نبذة عن أقوال فلاسفة الغرب ... ص: ۳۲۱

(الأخلاق النظرية) للدكتور عبد الرحمن بدوى «۱».

قال: إن (كنت) فسّر الواجب فى الأخلاقى و الضرورة ... أن الإرادة نوع مندرج تحت جنس العلية فهى العلية الخاصة بالكائنات العاقلة بوصفها عاقلة و العلية نوعان العلية بالضرورة أو هى علية الطبيعة و العلية بالحرية و هى العلية الخاصة بإرادة الكائنات العاقلة و حكى عن (شوبنهور) أن هنا منافاة بين الواجب و الحرية و عن (نيتشه) كذلك و الابدال ب «أريد ... مكان يجب عليه »...

و عن (جان مارى) كذلك و به استطيع ... مكان...

و عقد فصلا تحت عنوان: القيم و الوجود، و نسب إلى الفلاسفة قولين:

قائل بواقعيتها و ثان قائل باعتبارية النفس لها، و ذكر أفلاطون من الذاهبين للقول الأول و أنصاره فى الحاضر، ور. سورلى، ورينيه لوسن، و ماكس شيلر.

العقل العملی، ص: ۳۲۳

الخاتمة تقرير بقلم: محمد حسن الرضوى

اشارة

* الأمر الأول: فى أقسام العقل- هل العقل العملى يغاير العقل النظرى أو يتحد معه؟

* الأمر الثانى: اعتبارية الحسن و القبح و تولد شبهتين* الأمر الثالث: منشأ الاشتباه- سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء؟

- الأسباب التى أوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطة- أدلة المنكرين للتحسين و التقبيح العقليين- أدلّة عقلية الحسن و القبح و تكوينيتها- ولاية التشريع لمن تكون؟

العقل العملی، ص: ۳۲۵

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين و صلّى اللّه على محمد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، إنّ لمسألة التحسين و التقبيح العقليين خصوصيات، تحتلّ المسألة مع ملاحظتها مكانة خاصة، فتارة تعدّ من المسائل الكلامية و أخرى من المسائل الأصولية و ثالثة من مبادىء المسائل الأخلاقية.

فبما أنها تقع فى طريق معرفة فعله سبحانه من حيث الجواز و الامتناع- حسب حكمته البالغة- تعدّ مسألة كلامية و تترتب عليها ثمرات.

و بما أنها صغرى لقاعدة الملازمة بين حكمى العقل و الشرع، يعدّ البحث عن الموضوع من المبادىء الأحكامية التى يبحث فيها عن عوارض الأحكام الخمسة، و البحث عن الملازمة من المسائل الأصولية التى لها دورها فى استنباط كثير من الأحكام العملية.

و بما أنّ الاعتقاد بالحسن و القبح الذاتيين هو الدعامة الوحيدة أو الأهم للدعوة إلى محاسن الأخلاق أو الكفّ عن مساوئها، تعدّ من مبادىء مسائل علم الأخلاق و لو لا القول بالحسن و القبح الذاتيين لما صحّ البحث عن الفضائل و الرذائل فى نطاق وسيع.

فهذه الجهات الثلاث أعطت لمسألة الحسن و القبح مكانة مرموقة يبحث عنها العلماء كل حسب اختصاصه و يطلب كل منها منشودته الضالة.

العقل العملی، ص: ۳۲۶

و لأجل ما لها من أهمية قد تعرض لها- مبسوطا- شيخنا الأستاذ سماحة العلّامة محمد سند البحرانى- أدام اللّه أيام افاداته- فى مبحث العقائد و الأصول بنطاق واسع.

و لما رأيتها طويلة الذيل مترامية الأطراف أحببت أن افرادها و افصلها عن سائر المباحث العقائدية و الأصولية التى قمت بتحريرها من أبحاث شيخنا الأستاذ.

و قـد تمّ- بحمـد اللّه- تحریر هـذه الرسالـهٔ و بسط القول فیها مع کثرهٔ اشـتغالاتی و ارجو من القرّاء الکرام، لو خطر ببالهم أن فی بیان بعض المطالب و توضیحه نحو قصور و اضـطراب أن یسـندوا ذلک إلیّ لا إلی شـیخنا الأستاذ- مدّ ظله العالی- حیث إن مبانیه کانت عالیهٔ و براهینه علی اثبات مقاصده قویهٔ، و لکنها فی مقام التقریر تتنزل و تتقدر بقدر اسـتفادهٔ المقرّر و استعداده، و اسأل اللّه سبحانه و تعالی أن یعصمنی من النقص و الزلل، و هو حسبی، إنه نعم المولی و نعم النصیر.

قم المقدسهٔ ۱۴۱۷ ه محمد حسن الرضوی

العقل العملی، ص: ۳۲۷

قبل الخوض فی المقصود نبحث فی أمور:

الأمر الأول فی تقسیم العقل ... ص: ۳۲۷

ینقسم العقل إلی العقل النظری و العملی ...: ص: ۳۲۷

یعرّف العقـل النظری بـأنه القوهٔ التی تـدرک القضایـا الباحثـهٔ عن الواقع بمـا هو واقع و لا ترتبط بعمل الفاعل المختار، شأنها الادراک فقط و لها رأس مال تنطلق منه البدیهیات أو الفطریات، و یصل منهما الإنسان إلی النظریات.

و لا یخفی أن العقل النظری الـذی ینطلق من البدیهیات هو معصوم فی بدیهیاته «۱» أما فی نظریاته قد یخطیء و لا یمکن أن یستعصم نظریاته إلا بالرجوع إلی البدیهیات.

ثم أنّه ربما لم یتوصل العقل البشری إلی اثبات مطلب من المطالب الاعتقادیهٔ فی قرن من القرون، ثم فی زمان لا حق یثبت ذلک أحد الأعلام بالبرهان العقلی، فیتوحش من ذکر البرهان من لا خبرهٔ له بدعوی أنه کیف لم یقم البرهان فی تلک القرون التی سـبقت و بعد ذلک یتوصل إلیه.

و لکن بعـد التأمل یتضـح أنه لا وجه للاستیحاش و ذلک، لأن العقل یتنبه بتوسط سلسـلهٔ قافلهٔ التکامل البشـری إلی دلیل برهانی علی أمر من المعارف لم یکن روّاد المعقول تمکنوا من اقامهٔ ذلک الدلیل و المهم النظر إلی صحهٔ المقدمات التی یستدل

العقل العملی، ص: ۳۲۸

بها، أما صرف أن القدماء لم یستطیعوا اقامهٔ البرهان، فهو أشبه بالمزاح.

و أما تعریف العقل العملی، فقد قیل إنه القوهٔ المدرکهٔ للقضایا التی ینبغی أن یقع العمل علیها تمییزا له عن العقل النظری.

هل العقل العملی یغایر العقل النظری أو یتحد معه ...؟: ص: ۳۲۸

قال جماعهٔ من الفلاسـفهٔ المتکلمین بأن العقل العملی هو عین النظری إلا أن هذه القوهٔ الواحدهٔ بلحاظ المدرک تنشعب إلی النظری و العملی و إلا لیس شأن العقل إلّا الادراک.

و ذهب جماعـهٔ أخری إلی أن العقل العملی یمتاز عن النظری بأن العملی قوهٔ أخری غیر قوهٔ العقل النظری، و هی قوهٔ باعثـهٔ، عمّالهٔ، لا أنه فقط قوهٔ مدرکهٔ.

و الصـحیح هو القول الثانی و علیه الفارابی و أفلاطون و سقراط. بل ابن سینا فی بعض کلماته و إن کان فی بعض عبائره فی الإشارات یذهب إلی الأول.

و الدلیل علی تغایر العقل النظری مع العقل العملی و جهان:

الأول: لا ریب فی أن من کمالات الإنسان سیطرهٔ عقله علی القوی المادون، فإذا کان من کمالات الإنسان أن تخضع القوی المادون

لقواه العقلية فحينئذ تكون قواه العقلية المادون متأثرة من العقل و للعقل نوع عمل فيها، فكيف ينفى و يقال إن العقل ليس شأنه إلا الادراك.

و بعبارة أخرى: ما قرره و برهنه الفلاسفة فى الحكمة العملية من أن كمال الموجود الإنسانى تخضّع القوى المادون لقوة العقل العملية، يدلّ على أن العقل عمّالى فيما دونه و لذا إذا كان الإنسان فى طريقه إلى الدركات- لا الكمالات- فعقله هو الأسير للقوى المادون أو منفعل عنها و متأثر بها.

و بعبارة ثالثة: إن القاعدة الفلسفية فى معرفة النفس و هى اثبات تعدد قوى النفس

العقل العملى، ص: ۳۲۹

باختلاف آثار و أفعال النفس، فكلما شوهدت فى النفس أفعال و آثار مختلفة فيدل على اختلاف المؤثر، مثلا إذا رئى فى النفس ادراك حسى، فهذا يدل على قوة ادراكية حسية فى النفس و إذا رئى عن النفس شوق أو ادراك لمعنى وهمى، فهو يدل على وجود القوة الوهمية لأن سنخها يختلف مع سنخ الادراك الحسى، فاثبات قوى النفس يتم بتوسط رؤية معاليل متعددة فى النفس، و فى المقام أيضا نرى غير الادراك العقلى تأثير العقل فيما دونه أو تأثر المادون عنه و التأثر بلا تأثير لا معنى له، فللادراكات العقلية نوع فعل فيما دونها، إذا كان الإنسان فى صراط التكامل.

الثانى: وقع بحث بين المناطقة و الفلاسفة قديما و حديثا فى أنه ما الفارق بين العلم التصديقى و العلم التصورى و هل الحكم هو من أجزاء القضية المصدّق بها باعتبار ان التصديق لا يتعلق إلا بالقضية و لا يتعلق بالصور الافرادية، أم لا؟

و المنهج السائد فى المقام هو نظرية صدر المتألهين و هو أن التصديق ليس إلا الصورة الموجبة للاذعان، فكل من التصور و التصديق هو تصور بالمعنى الأعم، غاية الأمر أن تلك الصورة التى فى التصديق أيضا صورة ادراكية إلا أنها توجب الاذعان.

فالتصديق ليس إلا تصورا موجبا للاذعان، ثم بنى على ذلك أن الاذعان و الحكم ليس جزءا للقضية، لأن التصديق هو صورة موجبة للاذعان حسب الفرض، فالاذعان ليس هو التصديق، بل هو أثر التصديق و ليس جزءا للقضية، فهو فعل من أفعال النفس، حيث إن النفس بعد أن تتصور الموضوع و المحمول و النسبة بينهما و هذا المقدار لا زال مجرد تصور ثم إذا انقلب إلى تصور موجب للاذعان فإنها تقوم بأخذ الموضوع و دمجه مع المحمول، و عندها تدمج الموضوع بالمحمول فى صورة واحدة و هو حكم النفس فتكون القضية التى هى متكونة من كافة الأجزاء كمقدمة اعدادية للنفس لأن تقوم بفعلها و هو الدمج بين الموضوع و المحمول، و هذا هو الإذعان، و النفس لا تقدم على الادماج بين الصور إلا إذا اذعنت بالارتباط بين الصور و هذا الدمج لا يختص بالقضايا الحسية أو

العقل العملى، ص: ۳۳۰

الوهمية، بل حتى فى القضايا العقلية، و هذا فعل عقلانى و نوع من الفعل للقوة العاقلة لأن الذى يقوم بدمج الصور العقلية ليس هو القوى المادون و من ذلك يظهر أن من شؤون العقل الحكم أيضا و ليس شأنه الادراك فقط.

فالعقل آمر و ناه تكوينى طبعا لا إنشائى، لأن الذى يؤثر فيما دونه فهو يبعث ما دونه- و يكون آمرا تكوينيا لا إنشائيا قد يحرك و قد لا يحرك- عند من تكون فطرته سليمة تنقاد درجاته المادون لدرجات المافوق.

فالعقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان كما فى قول الكاظم عليه السّلام فى حديثه المعروف لهشام بن الحكم.

و يمكن أن يقال بأن العقل العملى، هو وجود برزخى بين العقل النظرى و القوى المادون فلا يرتبط العقل النظرى بالقوى المادون مباشرة و إنما بتوسط العقل العملى.

فالعقل النظرى يدرك قضايا ذات نمطين، قضايا عملية فى الحسن و القبح و قضايا نظرية لا ترتبط بالحسن و القبح مثل أن الوجود الإمكانى المادى متناه.

و كمال العقل العملى أن ينقاد للعقل النظرى، إذا كان ما يدركه العقل النظرى من قضايا صادقة و لو كان العقل يذعن بقضايا كاذبة،

فلیس ذلک من کمال العقل، بل من درکاته.

بقی نکتهٔ و هی أن الإیمان لیس ادراکا صرفا و إنما هو اذعان أی هو فعل العقل العملی و لیس هو فعل العقل النظری.

و لـذلک میزنا بین الفحص و الادراک و الإیمان حیث قلنا بأن الفحص هو اسـتعداد العقل النظری و حرکهٔ الفکر لأجل الاسـتلهام من العوالم العلویـهٔ و الادراک هو حضور صور المـدرکات فی العقـل النظری و الإیمان هو فعل العقل العملی و لـذلک قلنا بأن الوجوب الشرعی و الالزام التشریعی بالإیمان و حتی بالتوحید لیس بدوری و لا ینحصر

العقل العملی، ص: ۳۳۱

وجوبه بالعقل، لأن الـدور إنما یلزم لو کان وجوب الادراک شـرعیا، و أما إذا کان وجوب الإیمان فی المعارف شـرعیا فلا یلزم الدور لأن الادراک یتم بالزام العقل بالفحص و أما وجوب الإیمان فی التوحیـد و غیره من الأصول الاعتقادیـهٔ فتشـریعیّ، و وجهه أن أفعال النفس العملیهٔ و لو المتعلقهٔ بالعقلیات هی موضوع الترغیب و الترهیب و البشارهٔ و الانذار و الوعد و الوعید، کی تقدم النفس علی فعل الکمال و ترک النقص.

***

العقل العملی، ص: ۳۳۲

الأمر الثانی اعتباریهٔ الحسن و القبح و تولد شبهتین ... ص: ۳۳۲

و فی ذیـل التعریـف المشـهور للعقـل العملی ینشـأ الحـدیث عن الحسن و القبـح و المعروف أن الأشـاعرهٔ ینفون کون الحسن و القبح عقلیین و إنما هما اعتباریان بجعل العقلاء و اعتبارهم، بخلاف متکلمی الإمامیهٔ، فیثبتون أن الحسن و القبح عقلیان تکوینیان فطریان.

و أهمیـهٔ هـذا البحث من جهـهٔ ابتنـاء کثیر من مبـاحث علم الکلاـم علی نظریـهٔ الحسن و القبـح العقلیین، فإذا کانا اعتباریین فلن تکون ادلتهم و استدلالاتهم برهانیهٔ، بل خطابیهٔ شعریهٔ.

و هذا الحدیث یثار بلغهٔ جدیدهٔ، لا سیما و أنه عدهٔ من الفلاسـفهٔ الإمامیهٔ من عهد ابن سینا إلی یومنا هذا یذهبون إلی أن مواد الحسن و القبـح العقلیین مأخوذهٔ من المشـهورات لا من الیقینیات، فلیس لها واقع وراء تطابقهم یعنی أنها لیست تکوینیـهٔ، بل اعتباریـهٔ، و هـذا نوع من الاعتراف من الفلاسفهٔ بعدم تکوینیهٔ الحسن و القبح العقلیین.

و إن الأدلهٔ التی تثار منهما لیست من الأدلهٔ البرهانیهٔ.

بـل ینجم من هـذا اشـکال آخر و اثارهٔ علی الشـریعهٔ الإسـلامیهٔ، حیث إن الشـریعهٔ الإسـلامیهٔ مشـتملهٔ علی قوانین و تشـریعات و تلک القوانین و التشـریعات- کمـا یعترف المتکلمون- أساسـها عقلی. و إن الأحکـام الشـرعیهٔ الطـاف فی الأحکـام العقلیـهٔ، و أن الأحکـام الشرعیهٔ لو علم بها العقل بملاکاتها لحکم بها. و واضح أن تلک الأحکام فی

العقل العملی، ص: ۳۳۳

الشـریعهٔ غالبها أحکام عملیـهٔ حتی الأفعال الجانحیهٔ، و الأحکام الاعتقادیهٔ و إن لم تکن جارحیهٔ فهی أیضا مما ینبغی فعلها أو لا ینبغی فعلها «۱».

فالبنیـهٔ التحتیـهٔ للأحکام الشـرعیهٔ الفرعیـهٔ و الأصـلیهٔ الاعتقادیهٔ هی أحکام عقلیهٔ من العقل العملی و هی حسن فعل شـیء و قبحه. فإذا کان الحسن و القبـح اعتباریین و لیسا بتکوینیین و لا الدلیل المرکب منهما برهانیا، و إذا کان أیضا الاعتبار بید المعتبر لا ثبات له لعدم رجوعه إلی حقیقـهٔ واقعیـهٔ وراء تطابق العقلاء و إنما هو تابع لنظره، فالشـریعهٔ- و العیاذ باللّه الحق- لا ثبات لها بل تـدور مـدار التطابق العقلائی المتغیر حسب الأزمان و الأمکنـهٔ، فالشـبههٔ الزاعمـهٔ أن الشـریعهٔ دائمـهٔ التغیر لها انبساط و انقباض متولـدهٔ من هذا القول، لأن أسـاس الشـریعهٔ مبتن علی الأحکـام العقلیـهٔ و إن کـان لا یستکشـفها العقل إلا بنحو الاجمال و بنحو الآن، إلا أن البناء و الأساس علی

ذلک غیر ثابت، فالشریعهٔ مبتنیهٔ علی غیر الثابت و سیأتی البرهان علی بدیهیهٔ الحسن و القبح.

***

العقل العملی، ص: ۳۳۴

الأمر الثالث منشأ الاشتباه ... ص: ۳۳۴

اشارهٔ

قد اشتهرت النسبهٔ إلی الفلاسفهٔ أنهم یقولون إن الحسن و القبح من المواد المشهورهٔ و لیس من المواد الیقینیهٔ، و هذه النسبهٔ تتبعناها تاریخیا، فوجدنا أن النسبهٔ خاطئهٔ، نعم النسبهٔ صحیحهٔ فی الجملهٔ من عهد ابن سینا إلی یومنا هذا و أما ما قبل ابن سینا فالنسبهٔ خاطئهٔ.

فالفلسفهٔ الهندیهٔ التی ربما تعدّ من أقدم الفلسفات البشریهٔ و الکتاب الذی یعدّ مصدرا لهذه الفلسفهٔ کتاب (اوپانیشادها) و هو باللغهٔ الهندیهٔ القدیمهٔ و یقصد به (السرّ الأکبر) و هو جامع لتاریخ الفلسفهٔ الهندیهٔ و مرادهم من السرّ الأکبر هو اللّه عزّ و جلّ، یستفاد منه أنهم یذهبون إلی أن الحسن و القبح لیسا من المشهورات، بل من الفطریات البدیهیهٔ.

و أما ابن سینا حیث إنه عدّ الترجمان للفلسفهٔ المتقدمهٔ علیه أی أن غالب کتبه وضعها لبیان مبانی المشّائین، إلا أن ترجمته فی هذا الموضع لاـ تخلو أما عن الغفلهٔ أو عن نوع من التحریف حیث إنه تتبعنا رسائل أفلاطون و سقراط و أرسطو الذین هم رواد الفلسفهٔ الیونانیهٔ و وجدنا أنهم قائلون بأن الحسن و القبح العقلیین تکوینیان لا أنهما من المشهورات و کذلک الفارابی فی عهد الفلسفهٔ الإسلامیهٔ ذهب إلی هذا فی کتابه المنطقیات، إلا أنه لما وصلت النوبهٔ إلی ابن سینا عدل عن ذلک من دون إشارهٔ و تنبیه إلی ما سبقه من الأقوال، و سبّب ذلک غفلهٔ من تأخر عنه لأن المعروف عن أکثر کتبه

العقل العملی، ص: ۳۳۵

مثل الإشارات و الشفاء و النجاهٔ أنها موضوعهٔ لترجمهٔ و بیان مبانی القدماء من المشائین، و الذی یأتی بعده لا یلتفت إلی أن هذه المسألهٔ خلافیهٔ لعدم إشارهٔ ابن سینا إلی ذلک، لشدهٔ الثقهٔ العلمیهٔ بابن سینا.

و ابن سینا مع کونه مترجما لما سبق، إذا أراد أن یثیر رأیا جدیدا من نفسه- سواء فی هذه الکتب المعدّهٔ لترجمهٔ مبانی القدماء من الفلاسفهٔ أو فی غیرها- فإنه ینبه إلی أن هذا مما وفقه اللّه للاستدلال علیه، و أما إذا لم ینبه إلی أنه هذا رأی مختص به، فقاریء هذه الکتب من الفلاسفهٔ المتأخرهٔ کالشیخ الإشراقی و الخواجهٔ و صاحب حکمهٔ العین و الفخر و الملا صدرا یتبادر إلیهم أن هذا قول القدماء. و هو فی کتاب الإشارات فی مبحث النفس ذکر أنهما من المشهورات و الآراء المحمودهٔ التی لا واقع لها وراء تطابق العقلاء و إنما هی باعتبار العقلاء فقط، و لو أنه نبّه إلی هذا الرأی فی مثل کتاب التعلیقات أو حکمهٔ الشرقیین اللذین هما کتابان موضوعان لأجل آرائه الخاصهٔ لعلم أن هذا الرأی یختص به و لا ینسحب إلی الفلاسفهٔ القدماء و لکن حیث إنه وضعه فی الکتب المعدّهٔ لترجمهٔ مبانی الفلسفهٔ القدیمهٔ فأوجب ذلک مثل هذا الایهام.

أما عن سبب عدول ابن سینا عن مبنی القدماء ...؟: ص: ۳۳۵

فهو مغالطهٔ أبی الحسن الأشعری و هو متقدم قرابهٔ قرنین علی ابن سینا إذ المدرسهٔ الأشعریهٔ الکلامیهٔ قد أحدثت مغالطهٔ- کما سیأتی- و هی التفکیک بین معانی الحسن و القبح حیث إنها ذکرت لهما معانی منها الذم و المدح و الکمال و النقص و الملائم و غیر الملائم و المنافر و غیر المنافر. و هذه المعانی حیث إن الأشعری لاـ یستطیع أن ینکرها فتوصل إلی إنکار معنی آخر للحسن و القبح و هو المدح و الذم و قال:

إن هـذا المعنی لا یلازم و لا هو عین بقیة معانی الحسن و القبح، و لا یحکم بهما العقل المجرد، فابتدأت المدرسة الأشـعریة فی انکار الحسن و القبح بمعنی المدح و الذم و أثارت التفکیک بین معانی الحسن و القبح، ثم وصلت النوبة إلی ابن سینا فوجد أن

العقل العملی، ص: ۳۳۶

مذهب المدرسة الکلامیة هو علی التفکیک و حیث إن الفلسفة الإسلامیة فی کثیر من المسائل التی أضافتها هی بالتأثر من علم الکلام فکان ذلک مدعاة و سببا لاشتباه الأمر لدی ابن سینا.

و لأجل الاختلاف بین الفلاسفة و المدرسة الأشعریة یری التدافع أو التناقض فی کلمات ابن سینا فی کتبه.

مثلا فی منطق الإشارات حینما یعرّف المشـهورات یمثل لها بالحسن و القبـح و یعرفها بأنها الآراء المحمودة التی تطابق علیها العقلاء و لیس وراء تطابقهم شیء، فلا یمکن اقامة البرهان علیها، و کذلک فی منطق الشفاء و النجاة تعرّف المشهورات بذلک.

و هـذا التعریف للمشـهورات و التمثیل بالحسن و القبـح ارسل ارسال البدیهیات عند من تأخر عن ابن سـینا و جذّر عقیدة أن الحسن و القبح لیسا تکوینیین إلا أن له کلمات أخری مناقضة لذلک کما صرح فی النمط الثالث من الإشارات فی الطبیعیات فی مبحث النفس، بأن احکام العقل العملی هی بالاستعانة بالعقل النظری و قضایاه أما أولیات أو مشهورات أو ظنیات، و هذا نوع اعتراف أن قضایا العقل العملی التی فیها الحسن و القبـح یمکن أن یبرهن علیها و یسـتدل علیها لأن بعض مواده موجبـة جزئیة تکون أولیات فیمکن أن یبرهن لها، إذ الأولیات قسم من الیقینیات.

و عبّر هنـاک بأنه یمکن اقامـة البرهان علیها و إن کانت هی فی نفسـها لیست مدللـة بالبرهان. و له عبارة أخری فی إلهیات الشـفاء فی فصل یفسّـر فیه کیفیـة اسـتجابة الدعاء فی أواخر الکتاب أو کیفیة التأثیر و التأثر فی الحالات الشـرعیة الموجودة لدی الناس، و قال إن بعض المتفلسـفة یسـفّه عمـل النـاس و هو باطـل لأـن أکثر مـا فی أیـدی الناس من قضایا الحسن و القبـح هی قضایا حقّـة یمکن اقامة البرهان علیها، و هذا تعبیر مناقض لتعریف الحسن و القبح و المشهورات بأنها التی لیس لها واقع، غیر صرف تطابق العقلاء.

و الخواجة حیث امتن بکلمات ابن سینا و شرح کتبه و کتب الرازی، کان علی

العقل العملی، ص: ۳۳۷

التفـات مـا فی الجملـة، حیث قال: یمکن اقامـة البرهان و إن کان هو فی بعض عبارته الأخری یطلق القول بأنهما من المشـهورات و لا واقع وراء تطابق آراء العقلاء.

و الشـیء إذا لم یکن له واقع وراء آراء العقلاء فکیف یمکن اقامة البرهان علیه و لو علی نحو الموجبة الجزئیة فبین العبائر نوع تدافع و تهـافت. و أن التعریـف الصـحیح للمشـهورات هی الـتی یتطـابق علیهـا العقلاـء مـن دون القیـد المزبـور کمـا ذکر ذلـک الفـارابی فی المنطقیات.

و منذ عهد ابن سـینا إلی زمن ملا صدرا ظلت الکلمات متذبذبة علی التفصـیل تارة بین نمط من المشـهورات لا واقع لها و نمط یمکن اقامة البرهان علیها. و تارة أخری علی اطلاق القول بعدم امکان اقامة البرهان علیها تبعا لتذبذب کلمات ابن سینا.

و بعـد صـدر المتـألهین عـدا الحکیـم اللاـهیجی فی گـوهر مراد و السـبزواری فی شـرح الأسـماء الحسـنی، ذهب الفلاسـفة إلی أنهما اعتباریـان مطلقـا و لاـ یمکن اقامـة البرهان علیه مطلقا و تبعهم الکمپانی و العلّامـة الطباطبائی و المظفر، اعتمادا علی بعض عبارات ابن سینا المطلقة.

و النسـبة الصـحیحة للفلاسـفة أن مـذهبهم من البـدیهیات إلی عهـد الفارابی ثم تبـدل إلی أن بعضـها بدیهیات و بعضـها محل کلام و تردید، ثم تبدل فی العهد المتأخر إلی أنها قضایا اعتباریة محضة و لا یمکن اقامة البرهان علیها.

إلاـ أن السـبزواری و اللاـهیجی تنبّهـا إلی أن الفلاسـفة قـائلون ببدیهیـة الحسن و القبـح و تکوینیتهمـا و أن تعـبیر الفلاسـفة و تمثیلهم للمشـهورات بالحسن و القبح لیس من باب أنهما من المشـهورات فقط، بل من باب امکان اندراج القضـیة الواحدة فی قسم من أقسام

المواد فى الحين الذى تندرج أيضا من حيثية أخرى فى قسم آخر منها، فقضية الحسن و القبح من حيثيّة هى من المشهورات و من حيثية أخرى هى من اليقينيات. و هذا ما نبّه عليه الفارابى فى منطقياته.

العقل العملى، ص: ۳۳۸

مثل قضية (اللّه واحد) من حيث قبول العامة لها تكون من المقبولات و من حيث اقامة البرهان النظرى عليها تكون من الفطريات أو البرهانيات النظرية.

الاسباب التى أوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطة ...: ص: ۳۳۸

الاسباب التى دعت ابن سينا لأن ينسب ذلك إلى الفلاسفة هى ثلاثة:

السبب الأول: ما ذكرنا من مشاهدة المدرسة الكلامية الأشعرية الرائجة عند الأكثر أنهم فككوا بين معانى الحسن و القبح، فقد أنكر الأشعرى كون الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم هو عين بقية المعانى، و هذا الانكار يخيّل و يوهم أن الحسن و القبح ليسا بديهيين، و إلا فكيف ينكرهما جماعة من المتكلمين فلو كانا بديهيين لأذعن لها الكلّ، فمن ثم ادرجهما فى المشهورات.

و لا يخفى أن هذه المغالطة لم يبتكرها الأشعرى، بل بدأت من السفسطيين فى اليونان و أشار إليها سقراط فى كتبه حيث قال: إنه طرأت على مدن اليونان سابقا حروب متعددة، فأوجبت الضعف المالى و الاجتاعى، و المحن الشديدة على المجتمع اليونانى، و هذه المحن بدورها ولدت للمجتمع اليونانى التفكير فى سبب الابتلاء بهذه المحن، و بدأت حواجز بين الطبقة الثرية و بقية الطبقات حيث إنهم يستفيدون من الفرص أكثر ما يمكن.

فقالوا: إن المعتقدات الدينية هى التى جرّت إلينا هذه المحن و من ثم سرى التفكير الخاطىء إلى أن الثوابت الأخلاقية و القيم الصحيحة أيضا هى السبب الآخر فى ذلك.

لكى لا تبقى لديها حواجز عن استغلال و امتصاص طاقات الطبقات الأخرى حسب تعبير سقراط و التاريخ يعيد نفسه فان الرأسمالية الغربية و الاقطاع العالمى ينهج نفس المنهج حاليا. و قالوا: لا معنى لكون الدولة إلهية و دينية و الدولة ليست من

العقل العملى، ص: ۳۳۹

الدين، بل هى تعاقد المجتمع و أن القانون العادل و الحقوق، أفكار تخيلتها طبقة ضعيفة لتسخير الطبقة الثرية و كذلك الأخلاق يبثها رجال الدين لأجل تسخير بقية الطبقات، فقامت الطبقة الثرية بتربية خطباء لأجل انتشار هذه العقائد و كانوا متميزين ببيان ساحر مع قوّة الجدل و المغالطة، فأسسوا عدة مدارس خاصة لأجل هذا و ربّوا فيها على هذا المنهج أعدادا كثيرة.

ثم بدأوا فى التشكيك فى حسن و قبح الأفعال الذاتيين و انكروه و قالوا: إن حسن و قبح الأفعال إنما هى بحسب المصالح للأشخاص و الطبقات و أنهما ليسا ببديهيين، بل هما جعليان اخترعتهما طبقات أخرى من رجال الدين أو الضعفاء لاستثمار الطبقة الثرية و أن الحسن و القبح لا أساس لهما.

و أكثر مناظرات سقراط لكسر شوكتهم حتى ساوموه على أمر معين كى يتنازل عن موقفه و رأيه. فبداية التشكيك فى هذه القضية هو من السفسطيين، فالفلاسفة اليونانيين يطلقون على من ينكر الحسن و القبح العقلى اسم السفسطى.

السبب الثانى: هو ما بنى عليه ابن سينا فى تعريف العقل العملى، حيث جعل العقل العملى عين العقل النظرى، و أن الاختلاف بينهما اعتبارى، لأن العقل ليس شأنه إلا الادراك و ليس شأنه الأمر و النهى التكوينى، و ليس شأنه الفعل فى النفس.

و إن الفرق بين العقل النظرى و العملى فى المدرك، و أن العقل إذا أدرك شيئا لا يرتبط بالعمل، يقال عقلا نظريا، و إذا أدرك شيئا يرتبط بالعمل مما ينبغى أن يفعل، يسمى عقلا عمليا، و بذلك لم يصوّر للعقل تدخّل فى عمليات النفس، فالعمليات ليست إلا عادات و تأديبات. و القضايا التى يبتنى عليها العمل، ليست قضايا برهانية، إذ لا تدخّل للعقل فيها و هذا على خلاف مذهب الفارابى و

الیونانیین و بقیة المدارس الفلسفیة القدیمة العریقة حیث إنهم میزوا بین قوة العقل النظری و العملی کما بیّناه سابقا.

العقل العملی، ص: ۳۴۰

السبب الثالث: و هو أمر خفی و خطر و له بحث مستقل مع غض النظر عن بحث الحسن و القبح و هو أن أرسطو ذهب إلی أن البرهان علی قسمین، البرهان العیانی الذی یقام علی الجزئیات و الحال أن ابن سینا ألغی هذا القسم من البرهان من أساسه، و اقتصر علی القسم المعروف و لذلک ذکر فی شرائط البرهان أن تکون القضایا کلیة دائمة و نحو ذلک، لکنها لسیت شرائط للقسم الأول. و قد نبّه علی ذلک الفارابی فی منطقیاته.

أدلة المنکرین للتحسین و التقبیح العقلیین ...: ص: ۳۴۰

استدل علی کون الحسن و القبح اعتباریین و جعلیین بوجوه:

الأول: إن الحسن و القبح بالمعنی الذی هو محل النزاع- أی المدح و الذم- لیسا من الأوصاف الخارجیة للفعل الحسن أو القبیح، لأن الحسن فی الخارج لیس من الاعراض المقولیة بل المدح قائم بالمادح و کذلک الذم. فلیسا طارئین علی الفعل الخارجی، و أن ارتباطهما بالفعل الخارجی ارتباط جعلی اعتباری لا تکوینی، و المراد من الاعتباری التخیل الذی لا مطابق و لا منشأ له. لا الاعتباری النفس الأمری و لا من الاعراض المتأصلة عینا فی الخارج، فلا تخرج الاعراض المقولیة التسعة عن کونها إما متأصلة عینا فی الخارج کاللون، أو منشؤها فی الخارج مثل الفوقیة و التحتیة- أما المدح و الذم فلیسا کذلک أنهما من الاعتبارات المحضة أی التخیلیة.

الثانی: الحسن و القبح یختلف باختلاف الأزمان و الأمکنة، و هذا الاختلاف شاهد علی عدم کونهما مرا خارجیا و تکوینیا حقیقیا، لأن فی الأمور الثابتة التکوینیة لا اختلاف بحسب الأزمان و الأمکنة، کما یمثلون بالذی یلبس الإزار فی المناطق الباردة، فقد یستهزأ به و الذی یلبس الألبسة الکثیرة یمدح، و العکس بالعکس.

الثالث: و هو نظیر الدلیل الذی ذکروه لاثبات أصل وجود النفس، و هو أنه لو فرضنا أن إنسانا لم یولد فی مجتمع یربّیه علی عادات مستحسنة أو مستقبحة و إنما وجد

العقل العملی، ص: ۳۴۱

فی أرض بریّة و لم یلاق إنسانا، هذا الإنسان لا یجد الالجاء و الاضطرار و الضرورة العقلیة بحسن العدل و قبح الظلم و هذا دال علی أنهما لیسا ضروریین، بل هما أمران جعلیان، و لذا تری أن التربیة لها أثر فی حصول هذه العادات. و کذا الأحکام تستحکم بالعادات و التربیة أو بالعاطفة أو بالرقّة أو ما شابه ذلک، و إلا الإنسان لو خلّی و عقله، لما حکم بالاضطرار العقلی بحسن العدل و قبح الظلم.

الرابع: إن هذه الأحکام و هی الحسن و القبح إنما یحکم بها العقلاء لأجل مصلحة اجتماعهم و نظامهم و إلا لو فرضنا أنه لا اجتماع فی البین و لا نظام فی البین، بل الحیاة فردیة معینة، لما اذعن و قطع بذلک و إنما جعلوا هذه الأحکام لمصلحة نظامهم للوصول إلی الأغراض الأخری بتوسط هذا الاعتبار.

الخامس: دعوی أن العقل یذعن و یحکم بالحسن و القبح، لا یخرج الحکم المزبور عن أحد قسمین، إما أن یکون الفعل الذی یقطع بحسنه أو قبحه سببا لتحسین العقلاء للفعل الحسن و الفعل سبب لتقبیح العقلاء، من باب السبب و المسبب.

أو من قبیل الغایة و ذی الغایة.

و تصور السبب و المسبب فی ما بعد وجود الفعل فهو یقتضی حکم العقل أو العقلاء بالحسن و التحسین أو بالقبح و التقبیح.

و تصور الغایة و ذی الغایة فی ما کان الحسن هو الغایة التی تدعو إلی ایجاد ذلک الفعل و قبحه تدعو إلی الکفّ عن ایجاده، فالقائل بأن الحسن و القبح عقلیان، لا بد أن یقول إن الفعل بالنسبة إلی الحسن و القبح إما من قبیل السبب و المسبب أو الغایة و ذی الغایة.

أما بالنسبة إلی السبب و المسبب فلا ینکر أی عاقل أن الذی یظلم یذم أو أی عاقل حینما یحسن إلیه یمدح فاعل الحسن و لکن هذه

السببیة التی بین الذم و الفعل لیست ناشئة من نزعة عقلیة، بل ناشئة من نزعة حیوانیة حیث إن الحیوان مجبول علی أن من

العقل العملی، ص: ۳۴۲

یتعدی علیه ینفعل منه و ینزجر منه و کذلک إذا أحسن إلیه شخص فهو مجبول علی مدحه و التمایل إلیه. و هذا منشأ حیوانی و تابع للقوی الحیوانیة کالرأفة لا القوی العقلیة و الحال أن الکلام فی المدح و الذم الناشیء من القوی العاقلة و ما تدرکه القوة العاقلة.

و أما الغایة و ذو الغایة، فهذا أمر مسلّم به لکن لا یدلّ إلا علی الاعتبار، لأن العقلاء غایتهم من التحسین بالنسبة إلی الفعل الذی لم ینوجد هو إرادة البعث إلی ایجاده. فهذا لا ـ غبار علیه، و لکنه اعتباری باعتبار أن العقلاء یحثّون بعضهم البعض علی إیجاد الفعل الحسن و تجنب الفعل القبیح بتوسط المدح و الذم، و هذا جعل من العقلاء لأجل التوقّی من الأفعال القبیحة و ارتکاب الأفعال الحسنة و هذا لا من باب المنشأ التکوینی، بل لأجل هدف و هو الوصول إلی مصالحهم و کمالاتهم الاجتماعیة، فالحسن و القبح إما تکوینی و لکن حیوانی، و إما عقلی غائی و لکن جعل اعتباری.

السادس: لو ادّعی أن الحسن و القبح تکوینیان فهو لا یخرج عن أحد البدیهیات الست أما الأولیات و هی التی یحکم بها العقل بمجرد تصور الطرفین بالملازمة، و الحال أن الحسن و القبح لیسا کذلک بل فیه اختلاف کثیر، و لا هو من الفطریات و لا من التجربیات، لأنه لیس عرضا علی المعروض فی الخارج، بل هو قائم بالمادح و الذامّ و لیس من العینیات الخارجیة، و لیس من المشاهدات، و لا من الوجدانیات، لوجود الاختلاف الکثیر فیه بین الناس فهو خارج عن البدیهیات.

السابع: إن المدح و الذم عند العقلاء أمر إنشائی، فیقال مدح فلان فلانا أی أنشأ کلاما مقالا یثنی به، و الإنشاء هو الاعتبار و الوجود الفرضی و لیس أمرا تکوینیا خارجیا، فهو غیر الکمال و النقص و غیر الملائم و المنافر، بل هو أمر قائم بالمدح و الذم الاعتباریین، فهو من سنخ الإنشائیات و الاعتباریات.

الثامن: إن حسن العدل و قبح الظلم- لا سیما علی القول بأن العدل هو أمّ الأفعال الحسنة و الظلم هو أمّ الأفعال القبیحة- موضوعهما العدل و الظلم و ماهیة هذین

العقل العملی، ص: ۳۴۳

العنوانین و تعریفهما أن اعطاء حق الغیر هو عدل و أما التجاوز علی حقه فهو ظلم، و الحق یعنی الأمر الجعلی القانونی الاعتباری. فمأخوذ فی العدل أمر اعتباری و کذلک فی الظلم، فإذا کان الظلم و العدل- اللذان هما موضوعان للحسن و القبح و من أهم موضوعاتهما- متقومین بالاعتبار و الجعل و القانون فکذلک حکمها و هو الحسن و القبح اعتباریان إذ لا یزید الفرع عن الأصل.

و من هذا القبیل استدلال العلامة الطباطبائی و هو أن الحسن نراه یعرض علی الأمور الاعتباریة مثل الاحترام حسن، مع أنه أمر جعلی اعتباری و الحسن عارض علیه فإذا کان الموضوع اعتباریا، فالمحمول أیضا اعتباری.

هذه عمدة أدلّة القائلین باعتباریة الحسن و القبح.

و قد أجاب عنها الفلاسفة المتقدمون.

أما عن الوجه الأول: فقالوا إن عمدة المغالطة فی تفکیک المدح و الذم عن بقیة معانی الحسن و القبح کالمنافر و الملائم و الکمال و النقص و الخیر و الشر هو فی ایهام ماهیتی المدح و الذم، فالجواب یتضح ببیانهما.

فذکروا فی تعریف الحدّ الماهوی للمدح أن المدح هو التوصیف بالکمال و الذم هو التوصیف بالنقص، فإذا رجع الإنسان إلی تقریر المعنی اللغوی فی أیّة لغة- مع أن البحث لیس لغویا حیث إنه لیس منصبا حول رابطة اللفظ و المعنی و إنما البحث منصب حول المعنی بلحاظ جنسه و فصله و التکلم فی الانتقال من اللفظ إلی المعنی جسر و مقدمة للتعرض إلی التحلیل الفلسفی لماهیة المعنی- یری أن المدح معناه هو التوصیف بالکمال و الذم هو التوصیف بالنقص، فالحدّ الماهوی للمدح لیس أمرا اعتباریا بل هو مرتبط و متقوم بالکمال و النقص، أی الأمر التکوینی، و هل رأیت عاقلا یمدح بغیر کمال؟ إلا أن یکون مشتبها یحسب النقص کمالا و هذا

بحث آخر.

و الذم له مرادفات کالهجو و کذلک المدح له مرادفات مثل الحمد و الثناء، و هل

العقل العملی، ص: ۳۴۴

حمد واجب الوجود اعتباری؟ أو حمده أمر حقیقی برهانی، فالمدح و الحمد لهما حدّ ماهوی تقرری هو الوصف أو الاتصاف بالکمال و الذم و الهجو له حدّ ماهوی تقرری هو الوصف و الاتصاف بالنقص و عدم الکمال، فالتفکیک بین معانی الحسن و القبح سلب لماهیة الشیء عن نفسه.

و یؤید ذلک بأنه قد یری المدح و الذم فی حین أنهما لا یطابقان الواقع فیقال:

مدح و ذم کاذبین، و لو کان المدح و الذم أمران اعتباریان فکیف یتصفان بالصدق و الکذب و ما الواقع الذی یطابقه أو لا یطابقه؟ و من الواضح أنه قد یمدح و ینسب أو یصف الإنسان شخصا بالکمال مع أنه کاذب، لأنه لا کمال له واقعا أو یهجوه بالنقص مع أنه اجتمعت فیه صفات الکمال، فهجوه کذب لأنه یصفه بالنقص و لیس فیه نقص کما وصف الیهود اللّه بید اللّه مغلولة.

ألم یبین عقلیا و عرفانیا بأن نفس مخلوقات اللّه هی نوع من محامد اللّه عزّ و جلّ:

لأن المخلوقات آیات عظّمت اللّه و قدرته، و کلما کبرت الآیة کانت حکایتها عن کمال اللّه و عظمتها أکثر فأکثر کما فی قول أمیر المؤمنین علیه السّلام: «ما للّه آیة أکبر منّی» باعتبار أن الکمالات المحکیة بتوسط شراشر وجوده من النوری إلی وجوده الناسوتی، حکایتها عن عظمة اللّه أعظم و أکثر من بقیة المخلوقات فآیات اللّه حواکی عن کمالات موجودة فی اللّه، فالرابطة بین الحاکی و المحکی تکوینیة، فالتفکیک بینهما نوع مغالطة من الأشعری، فکّک الحاکی عن المحکی و جعل أحدهما اعتباریا جعلیا. نعم لا مضایقة فی القول: إن کل تکوینی مع کون وجوده تکوینیا یمکن أن یفرض له وجود اعتباری إنشائی، لا أن وجوده التکوینی یسلب عنه التکوینیة و لکن قد یحتاج العاقل إلی الاعتبار زیادة علی التکوین لحاجاته مثلا- الماء- له وجود تکوینی و قد یلاحظ له وجود اعتباری مثل لفظ الماء- الذی هو وجود لفظی تنزیلی للعین الخارجیة و کذلک کتابة رسم لفظة الماء- هو وجود کتبی تنزیلی للعین الخارجیة.

العقل العملی، ص: ۳۴۵

فللعین وجودان اعتباریان، وجود لفظی و وجود کتبی للحاجات الموجودة بین العقلاء، بل کل الأشیاء لها وجود اعتباری حتی خالق العالم و هو لفظة اللّه و لکن ذلک لا یضرّ بتکوینیة الشیء.

مثلا الملکیة، سلطة الفاعل الإرادی الحرّ علی أفعاله سلطة تکوینیة، و مع ذلک قد ینشیء البیع و یملّک منافعه لغیره فلا لغویة للملکیة الاعتباریة مع وجود الملکیة التکوینیة، أو فی باب الطهارة، حیث إن التحقیقات الأصولیة تشیر إلی أن الطهارة و النجاسة لیستا اعتباریتان محضا، بل ناجمتان من الملاکات الواقعیة، و النجاسة هی قذارة لا یکتشفها العقل البشری و لا العلم بسهولة.

فکون الشیء أمرا اعتباریا لا ینفی أن له وجودا تکوینیا.

و الحال فی بحث الحسن بمعنی المدح و القبح بمعنی الذم هکذا فمع أن له وجودا تکوینیا لکن لا ینفی أن المدائح لها وجود إنشائی أیضا، مثل القصائد التی تنشأ فی المدح فهی إنشائیة و لکن المعانی الذهنیة التی بازاء الانشاءات اللفظیة إذا کانت صادقة فإنها تحکی عن الکمالات الموجودة فی ذلک الممدوح، فالإنشاء المدحی هو ترجمان و دال علی المعانی الذهنیة الصادقة فی ذهن الشاعر الحاکیة عن الکمالات الواقعیة، کما فی مدح الفرزدق للإمام السجاد علیه السّلام.

کذلک الهجو الصادق کما یهجو اللّه عزّ و جلّ بنی إسرائیل، فهنا الهجو إنشائی لکنه غیر متمحض فی الاعتبار، بل هو من جهة لإعلام الآخرین، و من جهة أخری له معان حکائیة عن معان واقعیة، فالمدائح أو اللعائن الموجودة فی القرآن و إن کانت إنشائیة لکنها لیست محض اعتبار، بل ترجمان و دلالة علی المعانی الموجودة الذهنیة الحواکی عن النواقص أو الکمالات الواقعیة.

ثم هل النزاع و الشجار فى الأمر البديهى يدل على عدم بداهته؟

العقل العملى، ص: ۳۴۶

الجواب: لا، فكم من بديهى تقع فيه الغفلة و الشجار ثم يتبّه عليهما و ترفع الغفلة أو الشجار و قد لا يريد الطرف الفحص عن الحقيقة ليتنبه، بل للجدال أو لبيان المغالطة حتى فى البديهيات التى هى رأس مال فطرة اللّه، فالفطرة قد تسلب عنه أى يغشى عليها بحجب الاذعان بالجهالات المركبة نتيجة معاندة و لجاجة النفس البشرية مع فطرة اللّه، أو ليس الوسواسى لا يتبع البديهيات لحالة مرضية فيه؟ فكذلك اللجاج و العناد حالة مرضية فى النفس لسيطرة القوة الوهمية و التخيلية على قوة العقل العملى فى الإنسان.

و إذا لم تروّض قوة العقل العملى على اتباع العقل النظرى و عدم الائتمار للقوى السفلية يبتلى الإنسان بحالة التشكيك كما نقل عن الفخر الرازى أنه مات و هو يشكك حتى فى التوحيد، لإدمانه فى التشكيك، فهذه حالات مرضية فى القوى الإدراكية للنفس و فى القوى العملية.

فوجود التشاجر و النزاع فى الأمور الفطرية العقلية أو النظرية التكوينية الصادقة لا يدل على أنها اعتبارية.

أما الجواب عن الوجه الثانى: إن تشخيص الكمال و احراز الواقعيات يقع فيه اختلاف، فقد يحرز جيل من البشر أن مادة معينة طبية نافعة للمرض الكذائى، ثم يأتى جيل بعد ذلك فى الطب و يقول هذه المادة سامّة قاتلة موجبة لانهدام الصحة البشرية فهذا لا يعنى نفى تكوينية التكوين. و هذا الاختلاف ناشىء من اختلاف الإحراز أو ناجم من اختلاف الظروف مثلا فى البلد البارد، كمال البدن الإنسانى، لبس الثياب الكثيفة المثقلة و أما فى البلد الحار لا يكون ذلك كمال للبدن الإنسانى، بل كماله أن يرتدى ثوبا خفيفا، فاختلاف الظروف يسبب اختلاف ما هو حسن فى هذه الأمكنة.

و كذلك الحال فى العادات، نعم لا نقول إنها كلّها مطابقة للواقع، بل بعضها رديئة و بعض السنن الاجتماعية أغلال للمجتمع و قيود له، فيستحسنها العقلاء أى

العقل العملى، ص: ۳۴۷

يتخيلون أنها لازمة لكمالهم، و بعض العادات يستقبحها العقلاء و الحال أنها حسنة فى نفس الأمر، لا لكون التحسين و التقبيح اعتباريين، بل لأن إحراز الحسن و القبح خاطىء، و من ثم نحتاج إلى الشرع لأنه يهدى إلى المحاسن و القبائح الواقعية الحقيقة فى الموارد النظرية.

أما الجواب عن الوجه الثالث- فلو سلمنا به فغاية ما يدل عليه هو عدم كون الحسن و القبح أمرا بديهيا لا أنه ليس حقيقيا، لأن النظرى أيضا لا يقضى به العقل ابتداءا ككيفية صدور أفعال البارى عن البارى، مع أن الحق هو قضاء العقل بذلك و ليس حكمه متقوما بحالة الاجتماع البشرى، بل يقضى فى نفسه بأن الصدق حسن أو الكذب قبيح و هكذا، مثلا لو رأى و ميز أن من كمال الإنسان أن يصل إلى فلان، لحكم بحسنه و لا بعد فيه بل نجد من أنفسنا الاضطرار إلى ذلك الحكم فى ذلك الفرض. أو عرض عليه مشهد معيّن بحيث شاهد ظلم شخص لشخص آخر و أنه يمانع من وصوله إلى كماله فلا ريب فى أنه يتأثر لا من جهة الرقة و الانفعال العاطفى أو القلبى، بل عقله يقضى بقبحه، و دعوى أن منشأ الغضب و الرضا دوما حيوانى ممنوعة، لأن القوة الغضبية و الشهوية إذا كانتا تحت سيطرة العاقلة يكون الغضب و الرضا حينئذ عقلانيان، و لذلك قد ذكرنا أن الرضا و الغضب قد يكونان عقليين و ليس داعيهما حيوانيا على الدوام.

و لذلك أن الملائكة مع عدم وجود القوى الحيوانية فيهم و مع أن حياتهم ليست حياة اجتماعية مدنية تربوية و إنما ارتباطهم تكوينى مع كونها كذلك فإنها تتأثر و تتنفر من مظالم العباد، و الملك وجود عقلانى يتأثر من الظلم و يستحسن الحسن فكذلك الإنسان لا يقبّح بسبب حالته الاجتماعية.

و بذلك يندفع الوجه الرابع.

أما الجواب عن الوجه الخامس: إن الانفعال نوع منه عقلی و المراد منه أن هناک

العقل العملی، ص: ۳۴۸

نوعا من الغضب العقلی و نوعا من تحریک للقوی الحیوانیة المادون بتوسط العقل العملی کما یمثل بقوله تعالی: وَ لَمَّا سَکَتَ عَنْ مُوسَی الْغَضَبُ حیث یتساءل لم عبّر عزّ و جلّ ب «سکت» إذ السکوت مقابل النطق و السکون مقابل الحرکة، و الحیوان یذکر فی تعریفه الماهوی أنه الجسم النامی المتحرک بالارادة و أما فی تعریف الإنسان یذکر أنه الناطق، فالنطق و السکوت خاصة الإنسان، أما الحرکة و السکون خاصة مطلق الحیوان فلذا عبّر فی الآیة بسکت، لأنه مقابله النطق و لم یعبّر بالسکون الذی هو مقابله الحرکة و هذا یدل علی أن غضب موسی لم یکن غضبا حیوانیا، بل هو غضب ناشیء من القوی العاقلة، و کذا قول أمیر المؤمنین علیه السّلام حین ما هجم جیش معاویة علی امرأة فی أطراف العراق و قال: «فلو أن امرءا مسلما مات من بعد هذه أسفا ما کان به ملوما» «۱» هذا لیس انفعالا حیوانیا و إنما انفعال عن قوة عاقلة.

و تبیان ذلک تحلیلا- أنه إذا ادرکت قوة العقل النظری ثم تابعتها قوة العقل العملی فیما تدرکه مما ینبغی فعله أو لا ینبغی، و کانت القوی الحیوانیة المادون مطیعة إلی إمارة و سلطة قوة العقل العملی، فلا تکون حرکات القوی الحیوانیة، حرکات حیوانیة و إن کانت هی قوة حیوانیة لکنما منبعثة من العقل العملی و هذا کمال الإنسان و لذلک ورد «یغضب للّه لا لنفسه».

و کذلک حال الکمّلین و تکاملهم فی خضوع قواهم المادون إذا کانت ادراکیة أو عمّالة لما فوقها إلی أن یصل إلی قوة العقل النظری. و کذلک کمال و تمام العقل النظری هو کونه مدرکا خاضعا للعوالم العلویة، و تلک العوالم کذلک إلی أن تصل إلی عوالم الربوبیة فتکون حینئذ مشیئة الکامل مشیئة إلهیة، لأن مشیئته فی القوی المادون تتلقی من العوالم الربوبیة و هکذا تتنزل المشیئة الإلهیة، و إلا فلیس فی الربوبیة غضب حیوانی و إنما غضب اللّه بغضب أولیائه و رضاه برضا أولیائه. لأن منبعث رضاهم القوی العقلیة

العقل العملی، ص: ۳۴۹

ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ فالغضب و إن کانت تقوم به القوی الحیوانیة لکنها مسخّرة من قبل القوی العقلانیة، فیمکن أن یکون الفعل یسبب المدح أو الذم بلحاظ عقلانی لا حیوانی و یصیر الحسن و القبح عقلیین و هذا هو وجه مستقل لاثبات عقلانیة الحسن و القبح.

و کذلک فی الغایة و قول المستدل بأن العقلاء قد تدفعهم الغایات أن یمدحوا أو یذمّوا مما یدل علی أنه جعل اعتباری ... الخ.

فالجواب أنه لیس جعلیا اعتباریا، لأنه بضمیمة ما تقدم من أن الحد الماهوی للمدح هو التوصیف بالکمال و الحدّ الماهوی للذم هو التوصیف بالنقص، نفس الالتفات و التذکیر للأنفس بالحقائق و حثّها علیه نحو تکمیل تکوینی لتلک النفوس لا أنه اعتباری فعندما یؤکد الإنسان لإنسان آخر و یلقنه کثیرا بما هو حق و بأن الصدق جید و الخلق الحسن جید، تکرار هذا القول نوع تکمیل تکوینی مساعد له لکی یستعد لمرحلة التکامل و لیس اعتباریا، بل التلقین للقضایا الحقیقیة، یوجب صدورها عن الشخص و صدور الأفعال الحسنة، و هذا تأثیر التربیة و العادة علی القضایا الصادقة الحقة.

أما الجواب عن الاشکال السادس: فواضح لأنه حیث أخذ فی ماهیة المدح، التوصیف بالکمال فالکمال الذی هو منشأ التوصیف هو أمر عینی و من أعراض الفعل، غایة الأمر الأفعال تارة تتصف بکمال متوسط و أخری ابتدائی و ثالثة نهائی و هذا بحث آخر.

فالتوصیف أمر نفس الأمری لا- اعتباری، نعم هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهیات المقولیة لأنه توصیف بالکمال لا توصیف بمقولة خاصة، فمنشأ المدح و هو الکمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات و هو عینی لا تخیلی اعتباری و حیث ظهر أن المدح هو التوصیف بالکمال و الذم هو التوصیف بالنقص یظهر أنه لا ینحصر بقسم

العقل العملی، ص: ۳۵۰

من أقسام القضایا الستة، بل هو تارة من الوجدانیات کما فی الأخلاقیات، و أخری قابل للاندراج فی عدة من تلک المقولات فبعض کمالات الأفعال قد تکون محسوسة و نقائصها کذلک و بعضها قد تکون وجدانیة نفسانیة کحسن الظن أو سوء الظن أو غیر ذلک

فحيث إن الكمال من سنخ الوجود أى التوصيف بالكمال فهو قابل للاندراج فى عدة من أقسام البديهيات.

أما الجواب عن الوجه السابع و هو أن الاحترام نوع إنشاء لأن وضع و حركة البدن باعتبار العقلاء يدل على الاحترام أو الاهانة، فالتلازم بين حركة البدن و الاحترام نوع من الاعتبار و لكن مضافا إلى ما نذكره فى بحث الاعتبار مبسوطا من ضابطته و نحو ارتباطه مع التكوين أن هذا الإنشاء يسمى صادقا إذا كان داعى المدح هو الكمال التكوينى و إلا يسمى كذبا و دجلا حيث إن الاحترام منطو و متضمن لنحو من الإخبار فإذا لم يكن الطرف كاملا لا يكون الاحترام توصيفا حقيقيا صادقا، فالداعى الموجب له إن كان صادقا حقيقيا يحكى عن الواقع فيكون صادقا و إلا كان كاذبا، و غاية من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال و الحث على الكمال، لأن تقديسه لا لبدن العالم، بل للصفات الحقيقية العليا فيه، ففى تلك الموارد الحسن ليس بلحاظ الإنشاء فى التعظيم، بل بلحاظ الداعى فى التعظيم و الفعل دلالة إنشائية على ذلك بلحاظ الداعى فهو نوع كمال تكوينى. مثلا إذا خشع قلب المصلى فى صلاته خشعت جوارحه، فخضوع القلب الذى هو لازم خضوع العقل و هو مستلزم لخضوع الجوارح، فهذه قدسية للكمال و حثّ نحو الكمال، نعم القدسية للأباطيل سجن و اغلال يجب أن تكسر، أما دعوى أن كل قدسى فيجب أن يصطدم معه لأن التقديس و التعظيم تحجير لمسير التكامل، فدعوى زائفة فى اطلاقها، لأن القدسية أى الخضوع و الانقياد صفة مهمة كمالية و برهنت كماليتها فى كل الفلسفات عدا السفسطة، نعم القدسية رهينة الحقيقة يعنى الانقياد و التسليم إنما هو للحقيقة لا لشىء آخر.

العقل العملى، ص: ۳۵۱

و أمّا الجواب عن الوجه الثامن- فقد يقرر بأنا لا نلتزم أن العدل حسن و الظلم قبيح أس أساس القضايا العقل العملى، بل هما قضيتان منتزعتان من قضايا العقل العملى و إلا فقضايا العقل العملى هو الكذب قبيح، الصدق حسن، الاحسان حسن، البخل قبيح و هكذا و ينتزع من تلك القضايا الحاوية لتلك الأفعال، الظلم و العدل. و هذه الاجابة لا بأس بها، ... و لكن الاجابة الصحيحة هى التى ذكرها الفلاسفة بأن العدالة أمر ليس اعتباريا بل حقيقى و كذلك الظلم، و بيّنوا أن التعريف الدقيق للعدالة، هو وصول كل موجود إلى كماله المطلوب من دون إعاقة شخص آخر و ممانعته عن الوصول، مثلا العدالة الاجتماعية، هو وصول كل أفراد المجتمع إلى كمالهم المطلوب من دون معاوقة و مزاحمة شريحة منهم لشريحة أخرى ... وصول كل الطبقات إلى كمالهم المطلوب و الظلم بخلافه.

و العدالة الاقتصادية هو وصول المعدّات المادية لكمالات البدن لكل فرد، لأن البدن محتاج إلى اعدادات مادية و بكمال البدن الذى هو آلة للروح تستكمل الروح، فحاجة البدن إليها لهذه الجهة، كذلك العدالة السياسية و حرية الرأى.

فالعدالة فى كل الموارد ليست محض اعتبار من التشريع بل حدّها الماهوى، هو تكافؤ أفراد النوع الإنسانى فى إمكان تكامل كل بحسبه تكوينا و التشريع محرز و كاشف عن طرق التكافؤ التكوينية و الظلم عدم التكافؤ و امتناع التكامل فى بعض الأفراد دون بعض، ففى كل مرحلة و أى صدد بدنيا كان أو علميا أو سياسيا أو اقتصاديا، العدل و الظلم ليسا متولدين و ناشئين من التشريع، بل من المناشىء التكوينية.

أدلّة عقلية الحسن و القبح و تكوينيته ...: ص: ۳۵۱

فمضافا إلى ما ذكرناه من أدلة فى طى أجوبة أدلة القائلين باعتباريتهما، من كون حدّ كل من المدح و الذم هو التوصيف بالكمال أو بالنقص و هما حدان عقليان تكوينيان و غيره من الوجوه و الأدلة فتدبر، نضيف فى المقام وجوها أخرى:

العقل العملى، ص: ۳۵۲

البرهان الأول: الوجدان و الفطرة، فإن الذين ينفون الحسن و القبح العقليين هم فى يومياتهم يضطرون و يتعاملون بهما، فينفرون من القبيح و ينجذبون إلى الحسن كشى نابع من فطرتهم فينكرونهما بلسانهم و يبنون عليهما فى أعمالهم للفطرة. و فطرتهم مرتكزة عليه، و هذا نوع من المكابرة مع الوجدان.

و لذا ترى ابن سينا كلماته متهافتة، ففى الشفاء يذكر أن كل أو أكثر ما بأيدى الناس من الحسن و القبح، حق يقام عليه البرهان، و فى عبارة أخرى لديه فى مبحث النفس من الإشارات من النمط الثالث يذكر بأن العقل العملى قضاياه إما أوليات أو مشهورات أو مظنونات، و إذا كان العقل العملى بعض قضاياه أولية و لو موجبة جزئية فيلزمه رجوع قضاياه إلى قضايا بديهية يمكن اقامة البرهان عليها، و إذا كانت حصة من قضايا العقل العملى أوليات فيبطل اطلاق القول بأنها مشهورات لا واقع لها تطابقه، فالأوليات تعنى بديهية و قضايا العقل العملى تعنى المشتملة على ما ينبغى فعله و الذى لا ينبغى فعله ... و هذا واضح.

و كذلك فى منطق الشفاء يعرّف المشهورات بأنها لا واقع وراءها تطابقه و إذا كانت المشهورات كذلك فكيف ينسجم مع القول بأن بعض قضايا أقيسته التى ينبغى فيها العمل أو لا ينبغى أوليات يعنى بديهيات، فى حين أنه جعل الصنف الأول من المشهورات الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم مما ليس لها واقع ما ورائه تطابقه، و الأوليات لها واقعية وراء تطابق آراء العقلاء لا باعتبار المعتبر.

تدافع آخر: قال ابن سينا: يمكن اقامة البرهان على قضايا العقل العملى و لو بنحو الموجبة الجزئية و ضابطة البرهان أن ترجع القضايا النظرية إلى البديهية- و إذا كان قياس البرهان للاستدلال هو من القضايا النظرية أى كلتا المقدمتين نظرية و النتيجة نظرية- فلا بد أن ترجع المقدمتان فى نهاية المطاف إلى البديهية.

العقل العملى، ص: ۳۵۳

إذ لا يمكن انطلاق النظرى من النظرى هلم جرا، بل يرجع إلى أمر بديهى و إلّا يصير دورا.

فقوله هذا نوع من الاعتراف بأن قضايا العقل العملى ترجع إلى البديهية، و الغريب أن الخواجة مع احاطته يتابع فى الشرح المتن عينا فهو فى شرحه يثبت أنهما عقليان تكوينيان لكنه فى أساس الاقتباس يعبّر بتعبيرات مضطربة.

البرهان الثانى: هو ما ذكرناه فى جواب دليل المحقق الاصفهانى فى السبب و الغاية.

البرهان الثالث: إن إنشاء المدح و الذم و إن كان اعتباريا إنشائيا إلا أنه ثبت فى محله أن الإنشاء لا بد أن يكون بداع تكوينى، فالهجو الإنشائى بداعى اظهار النقص و المدح بداعى ابراز الكمال.

نعم إذا كان الداعى كاذبا، يقال كاذب بلحاظ داعيه، أو كان صادقا فصادق بلحاظه، فالصدق و الكذب فى داعى الهجو و المدح بلحاظ الداعى، فهو أمر تكوينى كما أن البلاغيين قالوا بأن الإنشاء يتعنون بعنوان الاستفهام أو الدعاء و تلك العناوين لماهيات الدواعى يعنى ماهية الداعى الموجودة فى الذهن، و تحريكها للإنشاء تكوينى، فيتعنون بعنوان الداعى.

البرهان الرابع: ما ذكره صدر المتألهين فى الأسفار فى بحث العناية.

و مقدمة نذكر تعريف العناية كى نبيّن كيفية دلالة قاعدة العناية على الحسن و القبح و هو أن العناية هى علم البارى تعالى بالنظام الاتم الأكمل فى الوجود و عليته لذلك النظام و رضاه به.

و فى هذا التعريف ثلاثة حيثيات، علمه بالنظام الأتم الأكمل و الخير الأتم و عليته لذلك النظام و رضاه بذلك النظام و يعبرون فى بحث العناية حيث إن البارى هو على

العقل العملى، ص: ۳۵۴

أكمل ما يمكن أن يكون فى ذاته، فالصوادر من البارىء عزّ و جلّ كذلك- هى بحذاء ذلك النظام الذاتى الأعلى و الأشرف يكون صدورها. كما فى تعبير بعض الروايات عن الرضا عليه السّلام إنما ههنا يدل على ما هناك- باعتبار أن آيات مخلوقات اللّه مع اختلاف درجاتها تدل على صفة و كمال فى البارى تعالى، فلذا عرّفوا العناية الإلهية هى علمه بالنظام الوجودى و الخير الأشرف و رضاه به و عليته لذلك النظام- و قد برهن الحكماء على أن هذا الترتيب الموجود فى أقسام الوجود هذا هو أقصى ما يمكن أن يبلغه النظام فى الكمال و الخير و الاتميّة.

و بحث العناية قاعدة فلسفية عامة تعمّ كل عوالم الوجود يقولون إنه حيث إن البارىء هو اللامحدود فى الكمالات و الخير و العلوّ

فنظام الخلق و الصوادر عن الباری هی بحذاء تلک الذات الکاملة.

هی الذات المقدسة هی نظام جملی وجودی أکمل و أشرف و أعلی و نظام ترتیب الصوادر عن الباری هی بحذاء ذلک النظام الأکمل.

فالنظام الذاتی یکون علة للنظام الخلقی و علة لأفعال الباری مع رضا الباری بذلک و علیه لذلک.

و فی المقام نبنی علیه کأصل موضوعی...

هذه القاعدة ما هو مؤداها، و کیف نستدل بها علی عقلیة الحسن و القبح ...؟: ص: ۳۵۴

مؤداها أن کل کمال ببرکة العنایة الإلهیة یجب أن یکون علی أکمل ما یکون علیه و منها الموجودات الإرادیة و الفاعل بالإرادة فالمفروض فی العنایة الأزلیة الإلهیة أن توصل تلک الموجودات الفاعلة بالإرادة إلی أکمل ما تکون علیه بتهیّؤ الأسباب و بهذه القاعدة یستدل علی ضرورة التشریع و التقنین أی بیان طریق الکمال من واجب الوجود للموجودات الفاعلة بالإرادة فی عالم الدنیا باعتبار أنه یجب أن یوصلها إلی أکمل ما یمکن أن تکون علیه، فهذا المؤدی الاجمالی للقاعدة، و یکون بمنزلة الکبری و صغراه

العقل العملی، ص: ۳۵۵

ندلل علیها أما بما تبین من کون الحسن بمعنی المدح و القبح بمعنی الذم فی الأفعال قد أخذ فی حدّهما الوصف بالکمال أو بالنقص، فیثبت صغری قاعدة العنایة فی الأفعال.

و إما ندلل علی الصغری بما ذکره الفلاسفة فی ضرورة التشریع و الشریعة کما فی إلهیات الشفاء، و النمط التاسع من الإشارات و غیرهما من ضرورة التمدن و الاجتماع للنوع الإنسانی لأجل التکامل تکوینا و الاجتماع لا یحفظ تکوینا إلا باحکام العقل العملی و الشریعة، فمصالح النظام تحفظ بها فهی حینئذ کمالات.

أو ثالثة ندلل علیها بما هو مقتضی قاعدة العنایة من کون کمال الشیء الذی تثبته القاعدة و إن کان معلولا للعلم الذاتی لکنه متقرر فی ذات الشیء، فکذا الحال فی أفعال الإنسان سواء بالنسبة و بالإضافة إلی نفسه أو إلی غیره المجموعی، فکمالاتها متقررة فی نفس الأمر لا بحسب تطابق المجموع و آرائهم، و بیان ذلک بنحو البسط أن قاعدة العنایة کما ذکرها صدر المتألهین و غیره أن علم الباری الذی هو منشأ لافاضة الکمالات علی المخلوقات الفاعلة بالإرادة، تابع للکمال أی للمعلوم، لا أن المعلوم تابع للعلم، فالمعلوم الذاتی هو النظام الکامل الذاتی فی الساحة المقدسة الربوبیة، و العلم تابع له لا متبوع له علی الدوام و العلم تابع للمعلوم و إلا لم یکن العلم علما به- نعم صدور و افاضة الکمالات تابعة للعلم الذاتی أی معلول لها، ثم الموجودات الفاعلة بالإرادة حینما یفاض الکمال علیها لا بنحو القسر لا-بد أن تکون الأفعال فی واقعها لها کمال معین، کما أن لها نقائص معینة بحیث تکون من عنایة الباری الأزلیة هو افاضة الکمالات لا بنحو القسر، و الکمالات لا بد أن تکون هی فی تقرر الواقع و نفس الأفعال و العلم تابع لها لا أن العلم هو الذی یحدد المعلوم- و الفرض أن المعلولات الإمکانیة و إن کانت هی تابعة للانشاء و الایجاد للعلم الذاتی و لکن بلحاظ المعلوم الذاتی، فالعلم تابع للمعلوم، فالکمالات فی نفسها لا-بد أن تکون مقررة، فلیس الکمال ما جعله علم الباری کمالا بل هو بنفسه فی الرتبة السابقة یکون کمالا و لیس النقص ما جعله علم

العقل العملی، ص: ۳۵۶

الباری نقصا و إنما هو فی الرتبة السابقة ما کان بنفسه ناقصا فالأفعال فی حاق واقعها ذات کمالات أو نقائص بالجعل البسیط.

ففی حاقّ واقع الأفعال اتصاف بالکمال أو بالنقص، فلیس الحسن فی الأفعال ما حسنه الشارع، بل الحسن هو ما یکون فی واقعه حسن و لیس القبح فی الأفعال ما قبّحه الشارع و إنما هو فی نفسه ذو نقص واقعا.

فالخیر و الشر فی الأفعال کمالها و نقصها فی نفسها.

فبقاعدة العنایة تثبت أنه تفاض تلک الکمالات التی للأفعال بحسب ذاتها.

و العلم تابع للمعلوم الـذاتی و إن کانت المعلومات تابعـة للعلم الـذاتی لا فی أصل التقرر الواقعی بل فی الایجاد لأنها آیة علی الکمال الـذاتی، و فی الکمال الـذاتی العلم تابع للمعلوم و إن کان فی الکمال الإمکانی الحال أنه معلول و تابع للعلم الذاتی و مخلوق له تبعیّة ایجاد. ثم أنه من النکات البالغة خطورة و أهمیة و فائدة فی سائر مباحث المعارف- و هی نحو وفاق بین علمی الکلام و الفلسفة و بین ما یحکم به العقل العملی و ما یحکم به النظری- أن کثیرا ما یمکن اسـتبدال قاعـدة اللطف الکلامیـة بقاعـدة العنایـة الفلسـفیة، بل إن هناک نضـجا فی الأبحاث الفلسـفیة عنـد الإمامیة حیث یزاوجون بین قاعدة اللطف و العنایة أی بإرجاع مؤداها إلی قاعدة واحدة، غایة الأمر أن لها صـیاغتان صـیاغة قاعدة اللطف علی قواعد العقل العملی و صـیاغة قاعدة العنایة علی قواعد العقل النظری إذ لا تتکی علی الحسن و القبـح العقلیین، بل تتکی علی قواعـد العلیـة و المعلوم و العلم الـذاتی فی واجب الوجود فی صـفاته و ذاته و هذه بحوث فی العقل النظری. فهی قاعـدة واحدة إلا أنه یسـتدل لها بقواعد العقل النظری تارة، فتکون قاعدة العنایة و قد یسـتدل لها بقواعد الحسن و القبح، فتکون قاعدة اللطف، فالقضیة الواحدة تارة یحکم بها العقل العملی فتسمی بقاعدة اللطف بالحسن و القبح و هما خاصتا حکمه و أخری یحکم بها العقل النظری بقاعدة العنایة و هذا الاتحاد من الأبواب

العقل العملی، ص: ۳۵۷

فی المعـارف، و اللطف هو باعتبـار ملاحظـة قبول من الـدانی للکمـال من العـالی و فی العنایـة علی العکس و هـذا فرق آخر بینهمـا و مناسبة تسمیتها عند الفلاسفة بالعنایة لأن افاضة الکمالات علی ما دون، نوع من العنایة من الباری.

البرهان الخامس: دلیل تجسم الأعمال و هو قاعـدة مهمّـة فی نفسـها و قـد بلورت عند الفلاسـفة الإمامیة بشـکل دقیق متین و هی أحد براهین إثبات المعاد الجسـمانی و الظاهر أن تنبههم لها هو للروایات الواردة عنهم علیهم السّلام المرشـدة لنکات العقوبات و المثوبات فی القرآن، و أن تلـک من قبیـل تجسّم الأعمـال و هـذه القاعـدة لهـا أدلـة مفصـلة فی الاسـفار فی مبحث النفس و المعـاد و غیره من الکتب.

و ملخص برهنة القاعدة هو أن العمل بتکراره یولّد ملکات و هیئات إما حسنة نورانیة أو ردیئة ظلمانیة عند الإنسان، کیف لا و أن بدنه الجسمانی إذا عوّده علی شیء یعتاد بدنه المادی علیه مثلا إذ عوّده علی التریاق أو علی السیجار حتی أنه لو أراد بعد ذلک بارادة قویة قطع ما اعتاد علیه لا یسـتطیع دفعـة، ترک الاعتیاد، بل قـد یشـرف علی الموت لو قطعه دفعـة، فرسوخ تلک العادة البدنیة لیس باختیاره بقاء، فإذا عوّد البـدن علی الشـیء لا یسـهل اقتلاعه، بل یمنع فی بعض الأحیان، سواء فی العادات الجیدة أو المضـرة، و إذا کان الحال فی البـدن الجسـمانی هکـذا فکیف فی البـدن الروحانی أو المثالی، و البدن الروحانی إذا نشأ و أسـس علی هیئات ظلمانیة، فلا یمکن بسهولة اقتلاع تلک الهیئات الفاسدة و الملکات تشتد إلی أن تصیر فصولا جوهریة للإنسان الملکی أو السبعی أو البهیمی أو الشیطانی أو غیر ذلک من الأنواع اللاحقة للصورة الإنسانیة.

أمـا تطبیق القاعـدة علی المقـام فبیـانه: إن موارد الحکم بـالحسن هی بلاـ ریب نفس الفضائـل و الکمالات التی توجب رقی الإنسان و توجب صورا کمالیة أخرویة و کذلک موارد الحکم بالقبح أیضا فإنها تشتمل علی نواقص أی تتجسّم بصور ردیة، فیظهر من

العقل العملی، ص: ۳۵۸

ذلک أن الحکم بالحسن أو القبح لیس حکما اعتباریا تخیلیا، بل حکم حقیقی ناشیء من منشأ تکوینی.

البرهان السادس: قاعـدة الغایـة: إذ للأفعال غایات کبقیة الموجودات کما هو مبرهن فی قاعدة الغایة الفلسـفیة، و هناک رابطة تکوینیة حقیقیة بین الفعل و غایته، و کذلک رابطة حقیقیة بین الفاعل و الغایة أی بین صدور الفعل من الفاعل و الغایة.

و ببیان آخر: إن هناک ارتباطا بین الوجود الخارجی للغایة و الفعل، و أن الفعل یتکامل للوصول إلی الغایة فی الخارج و هناک أیضـا ارتباط بین الوجود العلمی للغایـة و فاعلیة الفاعل. کما أن الفاعل الناقص یسـتکمل بأفعاله و لکن الفاعل الکامل، غایته لیست فعله، بل

ذاته، فلاـ يستكمل بفعله كما فى اللّه عزّ و جلّ، و العالى لاـ ينظر إلى السافل و الدانى، بل غايته ذاته فالبارى فاعليته ليست فاعلية الاستكمال بالفعل لكن ذلك ليس بمعنى نفى الغاية، بل غايته ذاته، فلا يطلب شيئا وراء ذاته، بل هو مستغن بها كما أن ذلك لا ينفى الغاية للفعل و إن لم تكن غاية الفعل غاية للبارى الفاعل، ففعله على الحكمة أى له غاية و هى تغاير غاية الفاعل، نعم غاية غايات الفعل القرب من الذات الأزلية.

و بعبارة موجزة: إن فعل الفاعل بلا غاية فى الفاعل التام يساوق انكار العلّة الفاعلية فالفاعل التام فاعليته لأجل الذات و إلا فهو ناقص يحتاج إلى التكميل، و الفعل تكاملى له.

إن الفاعل الشاعر بالإرادة أى الفاعل العلمى لا يفعل الفعل إلا لغاية، و لا بد أن تكون الغاية كمالا لفعله.

أو الفاعل العلمى فى موارد الفضائل له غايات، هى غايات كمالية فهناك نوع تلازم بين موارد الحكم بالحسن الموجود فى تلك الأفعال و غايات تلك الأفعال و هى الكمالات، و هى كمالات لقوة العاقلة و ما فوقها، و كذلك فى موارد الحكم بالقبح

العقل العملى، ص: ۳۵۹

للأفعال غايات ليست كمالات للقوة العاقلة، بل كمالات للقوى الدانية الغضبية و الوهمية و الشهوية و التخيلية على تفاصيلها، فكل فعل له غاية، غاية الأمر الغاية كمال لما ذا؟

فموارد الحكم بالقبح هى كمالات لا للقوة العاقلة و ما فوقها- أى الدرجات العالية للنفس- بل كمالات للدرجات السافلة للنفس، و إذا اشتدت كمالات تلك، يصدق قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير» فيكون الفصل الجوهرى للإنسان مثلا السبعية أو غيرها من الصفات السافلة، فبين قاعدة الغاية و الحسن و القبح هناك نوع من التلازم و يثبت بذلك الحسن و القبح العقلى خلافا للأشاعرة لأن انكاره يصادم انكار العلة الغائية فى الأفعال، و يلازم انكار الغاية فى الأفعال، سواء العلة الغائية بوجودها العلمى أو الغاية بوجودها التكوينى فلذلك كان الأشعرى نافيا للعلة الفاعلية فى الأفعال، و قائلا بالترجيح بلا مرجح، بل الترجّح بلا مرجّح، و يلتزم بصدور المعلول من العلّة بلا أولوية و لا لضرورة، فلكل فعل غاية، و الغاية كمال لذلك الفعل و كل كمال يناسب قوة من قوى النفس، فإذا ناسب القوى الدانية يحكم بالذم و تكون الأفعال مذمومة فالحكم بالقبح مساوق لتلك الأفعال المناسبة للقوى الدانية بلحاظ غاياتها.

و أما إذا كانت تلائم القوى العاقلة و ما فوقها فيحكم بالمدح، فكيف يدعى أن الحسن فى الأفعال اعتبارى تخيلى و ليس بعقلى؟!

هناك تساؤلان حول العقل العملى تقدمت الإشارة إليهما هما:

هل الحسن و القبح تكوينيان عقليان أو اعتباريان جعليان من العقلاء؟

و يترتب عليه تساؤل آخر و هو أن المعروف أن أساس الشريعة و قوانينها هو الحسن و القبح العقليان، و الأحكام الشرعية ألطاف فى الأحكام العقلية أى أن ملاكات الأحكام الشرعية جهات حسن أو قبح فى الأفعال لو اطلع عليها العقل لحكم بها.

العقل العملى، ص: ۳۶۰

فإذا كان الحسن و القبح اعتباريين قابلين للتغير، فحينئذ لا ثبات للشريعة حيث إن الأحكام الشرعية تكشف عن جهات لو علم بها العقل حكم بها، فإذا كانت تلك الجهات متغيرة فالحكم العقلى متغير، فالشريعة أيضا غير ثابتة و هذه الإثارة مطروحة كثيرا فى الأوساط الفكرية حتى أن البعض ذهب إلى أن معنى ختم النبوة ليس بمعنى ثبات الدين الإسلامى إلى يوم القيامة، و أن البشرية قد تكاملت عقولها إلى حدّ لا يحتاج إلى نبى يرعاها أو وصى يسددها و يهديها، و إلا فلا ثبات للقوانين، فعقلاء كل قوم و حكماء كل طائفة هم يسنون تلك القوانين. و هذا إنكار للرسالة، لأن الاعتقاد بها كما يلزم بأصلها، يلزم فى امتدادها أيضا، و لذا يعدّ القائل من منكرى كون الرسالة لكافة الناس و العالم.

و منشأ و روح هذا الاشكال يرجع إلى اعتبارية الحسن و القبح و هو موجب لإثارة تساؤلات كثيرة أخرى فى الرؤية و المعرفة الدينية

فی کثیر من المباحث إذ هو یتأثر من القول، مثلا قصة بدء النسل هل هی بدأت من نکاح الأخوات أو من تزویج أبناء آدم بالحوریة و الجنیة.

و فی روایات أهل البیت علیهم السّلام یستشهدون علی ابطال رأی العامة- بأن بدأ عملیة النسل هو بتزویج الأخوات- بتمثیله علیه السّلام- لما سمعه من واقعة وقعت- أن خیلا من الخیول النجیبة وقع علی أمه من دون شعور منه ثم قتل نفسه ندامة، فهذه غریزة فطریة أودعها اللّه تعالی فی الحیوانات، فکیف لا یودعها اللّه عزّ و جلّ فی فطرة الإنسان.

فالأفعال إذا کان لها محاسن أو جهات قبح فی ذاتها فلا مجال للتبدل و التغیر، نعم لا یلزم علی القول بالحسن و القبح التکوینیین أن تکون جهات القبح أو الحسن فی الأفعال بنحو العلیة دائما، فقد تکون بنحو المقتضی، مثلا الکذب مقتضی للقبح، لا أنه علة تامة، لکن لا کما یقوله أحدهم أن الزنی لو لم یقبح من الشارع، فلیس فیه قبح و إنما هو بتحریم الشارع قبیح!!!

العقل العملی، ص: ۳۶۱

حتی أن بعض الفلاسفة الإمامیة غفلوا عن هذه النکتة و قالوا بهذا المقال- و الحال أنه یخالف مبنی الإمامیة- أن الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبّحه الشارع بالتفسیر الأشعری، إذ العلم تابع للمعلوم لا أن المعلوم تابع للعلم نعم تابع للعلم فی الایجاد، و لا أن ماهیة المعلوم تتحدد بالعلم، و هو ما یلهج بها کثیرا فلاسفة الغرب کنظریة و هی أنه حیث إن القوانین و التشریعات الاعتباریة حتی السماویة، مبنیة علی العقل العملی، و أحکام العقل العملی اعتباریة بحسب تواضعات و توافقات کل مجتمع و کل قطر و کل زمان، فهی تتجدد و تتغیر بحسب الأزمنة و الأمکنة و الأجیال، و علیه فالتشریعات التی تبنی علیها أیضا تتبدل و لذلک قالوا: إن معنی ختم النبوة لیس بمعنی أن دینه أبدی إلی یوم القیامة و إنما ختم النبوة بمعنی أن البشریة وصلت بعد نبوة النبی إلی حدّ بامکانها أن تتکیء علی عقلها أی أنها وصلت إلی نوع من الاستقلال عن السماء فی التشریع بتوسط العقل البشری.

فهذه الدعوی مفادها: أن الأحکام الاعتباریة تخلقها الظروف و الأزمنة و الأمکنة و توافق العقلاء و بحسب ما یناسبهم و یجعلوه ملائما لهم، فتکون قابلة للتغییر و التبدل، و کذا الحال فی أحکام العقل العملی، فضلا عن الاعتبارات و التشریعات و أول نقطة ضعف فی هذه الاثارة هی أن أحکام العقل العملی لیست متغیرة، نعم الأشاعرة قد یجدون صعوبة فی الرد علی هذه الاثارة و أما علی ما قدمناه فالبیانات العقلیة المبرهنة علیها کفیلة لتخطئة هذه الدعوی. و النقطة الثانیة أن القائل یفترض واقعا متحققا و لو بحسب الأزمنة تطابقه التشریعات، و لذلک لا بد أن تتغیر بحسب الأزمنة کی تطابق واقع ذلک الزمن، و إذا ثبت وجود واقع تطابقه الاعتبارات و التشریعات فلا تکون التشریعات حینئذ قضایا فرضیة محضة بل کاشفة اجمالیة علی کمالات الواقع و نقائصه، کما أن الواقع الوجودی له قواعد تکوینیة منضبطة لا تتبدل علی مرّ الأزمنة بحسب الاجناس و الأنواع و إن تبدلت الافراد و العوارض فلا بد أن یوازیه تشریع ثابت أیضا.

العقل العملی، ص: ۳۶۲

و النقطة الثالثة: إنه قد اتضح أن الاعتبار لیس هو اقتراح محیطی ابتدائی یعتبره من أراد، بل لا بد من أن یکشف عن جهات الواقع حتی فی القوانین الوضعیة. و آیة ذلک بالإضافة إلی النکتة التی ذکرناها من المقننین أنه لا یمکن أن یوکل التقنین الوضعی إلی جهّال المجتمع و إنما یوکل التقنین الوضعی فی کل حقل و فصل منه إلی خبراء ذلک الفصل مع معونة الخبراء القانونیین کأن تجتمع لجنتان، لجنة الخبراء القانونیة و لجنة خبراء الموضوع الخاص فی ذلک الحقل و المجال.

فتری البشریة تخصص حق التشریع إلی فئة خاصة مشترکة فی کل فصل بین خبراء القانون و خبراء ذلک الموضوع ممن یحیطون بالتجارب، بل و لا یکتفون بذلک بل أنهم یجمعون خبرات البشریة السابقة و قوانینها، بل أنهم یستفیدون من التقنینات الشرعیة السماویة أیضا، و هذا حقل مفتوح فی علم القانون المتداول فی الجامعات البشریة و هو فصل فلسفة القانون- الجنائی- القضائی- المعاملی ... ففلسفة القانون هی عبارة عن العلل و الأسباب التی قنن القانون علی ضوئها، فتلک أسباب تکوینیة و صواب القانون و

صحته هی فی الکشف عن تلک الجهات و اصابتها و تنفیذها و قولبتها و یجعلون مدار القانون الوضعی هو فی الکشف عن الواقع و اصابته، فالاعتبار یکون بلحاظ الواقع، لیس بما هو هو.

الاعتباریات و الاعتبار ...: ص: ۳۶۲

فثم هنا تساؤل آخر هل أن الواقع یتبدل إذ الاعتبار و التقنین للکشف عن الواقع- و ههنا یأتی البحث الدیالکتیکی مع النظریة الإسلامیة، نظریة الدیالکتیکیة أو التضاد مقابل نظریة التجرید العقلی، و کلا النظریتین تتفقان علی أنّ هناک منطقة تغیر کموجبة جزئیة و إنما الاختلاف بینهما أن النظریة الدیالکتیکیة تقول بأن التغیر فی کل شیء هو دائم بخلاف النظریة العقلیة حیث تقول بأن التغیر لیس فی کل شیء، بل له منطقة معینة أی موجبة جزئیة لا کلیة، بل هناک ثبات بنحو الموجبة الجزئیة أیضا.

العقل العملی، ص: ۳۶۳

و هذا بحث قد کتبت فیه المسطورات و اغنی البحث فیه و هنا نشیر إلیه فقط.

نشیر إلی النقض المعروف علی نظریة التضاد الدیالکتیکیة و هو أن النظریة المزبورة هل تتغیر أیضا فیکون ثباتا؟

فلا بد أن یقول الدیالکتیکی و یدعی بأنها لا تتغیر و علیه فنفس القائل بالتضاد و التغیر للواقعیات یلجأ إلی أن یقول بثوابت و لو فی النظریة نفسها، و إلا لو کانت هذه النظریة الدیالکتیکیة تتغیر، فسیکون هناک ثوابت، و هذا مما یدل علی أن المتغیرات مهما کانت سعة دائرتها التکوینیة و الواقعیة لا بد من أن تستند إلی ثوابت، فالثوابت هی التی تولّد و تنتج المتغیرات.

و مضافا إلی أنه لو کان البناء علی التغیر فالسعی و الجهد البشری للفحص عن الحقائق لغو و عبث و باطل، و لا یوجد عاقل یسعی إلی معادلات لا ثبات لها التی تکون بعد حقب زمنی مجهولات لا مجموع معلومات، فهذا السعی البشری من أجل التوصل إلی ثوابت، فالعلوم تتشعب إلی شعب کثیرة و یوما بعد یوم تترابط مع بعضها البعض بشکل عجیب، فترابط الفلسفة بعلم السیکلوجیا و ترابطه بعلم الأعصاب و ترابط علم الاعصاب بعلم البدن و ... فهذا السعی البشری من أجل التوصل إلی الثوابت فی عالم الطبیعة فضلا عمّن یقرّ بأن هناک عوالم أخری. إذن فالواقع لیس کله متغیرا، بل منطقة منه متغیرة و أخری ثابتة.

ثم أننا فی الجملة قد أذعنا بوجود التغیر فی الواقعیات و لکن المنطقة الواسعة فی الواقعیات هی الثبات، و حیث قلنا إن الاعتباریات واسطة اثباتیة فی الکشف عن الواقعیات، فلا بد أن نتعرف علی منطقة التغیر فی الاعتباریات فی لغة القانون- بغض النظر عن أن القانون إلهی أو وضعی-.

للتعرف علی ذلک، لا بد من التذکیر بأن منطقة الاعتبار لیست الکلیات الفوقانیة العقلیة کالظلم قبیح و العدل حسن و الکلیات القریبة من الکلیات الفوقانیة، و لا حاجة

العقل العملی، ص: ۳۶۴

للاعتبار و التشریع فی تلک المنطقة- و إن کان الصحیح عندنا کما ذکرنا فی مباحث علم الأصول وجود کمال فی ذلک لا یتحقق إلا بإنشاء التشریع- بل تکون منطقة الاعتبار فی الکلیات الوسطانیة أو التحتانیة فهناک ثبات للبنیة الأساسیة للاعتبار و هی الأحکام العقلیة الفوقانیة، فنلاحظ فطریا حتی فی القوانین الوضعیة أن هناک تقسیما للاعتبار التقنینی إلی تقسیمات منها ثابتة أو ثابتة متوسطة و منها متغیرة، مثلا: الدساتیر التی للدول حیث یعتبرونها مواد قانونیة ثابتة بعد ذلک تأتی تشریعات المجالس النیابیة أو مجالس الأمة، فهذه تشریعات یعتبرونها ثابتة متوسطة، بعد ذلک تأتی التشریعات الوزاریة الاجرائیة التنفیذیة التطبیقیة علی المصادیق التی هی فی داخل کل وزارة، بعد ذلک تأتی منطقة الاجراء و التطبیق، فکیفیة إجراء و تولّد القانون یمرّان عبر ثلاثة مراحل و هذه المراحل هی قدیمة فی لغة القانون و الفطرة البشریة، و نفس الدستور توجد فیه مواد أمّ ثابتة أساسیة لا یمکن أن تتغیر، و هناک مواد قد تحتمل التغییر، و کذلک الحال فی التشریعات المتوسطة.

و هناک نکتة أخری فی القوانین الدستوریة من أن الدستور ینطلق من أهداف و أغراض و تلک الأهداف و الأغراض هی ثابتة بحسب رشد المقننین من الأمة انطلاقا من الأهداف السامیة کهدف الاستقلال و الحریة و العدالة، فهذه یجعلونها ثابتة إلا إذا علموا بأنهم لم یحیطوا بأهداف أخری هی أسمی و أهم لم یلتفت إلیها من قبل.

إذن لغة التقنین البشری فیها منطقة ثوابت و منطقة متغیرات.

و المیرزا النائینی ذکر فی کتابه أن ضابطة المتغیر فی الشریعة هی الأحکام السیاسیة، و أما الثابت منها فهی غیر الأحکام السیاسیة کالأحکام الشرعیة و الفتوائیة، فهذه الضابطة متینة لکنها اجمالیة.

توضیح لک: إنه فی لغة القانون أو اللغة العقلیة تتنزل المعانی الکلیة الفوقانیة فی مدارج النفس و خضوع القوی الدانیة تنزل الأمر الکلی إلی أن یصل إلی العمل الجزئی

العقل العملی، ص: ۳۶۵

مثلا- هناک ادراک للعقل النظری ثم ادراک للعقل العملی ثم العقل العملی یذعن بالقضیة المدرکة، ثم یستعین بالآلات الإدراکیة النازلة کالتخیل و الوهم، و یستعین بالرویة و الفطنة و هو جعل الأمر الکلی ضمن قالب جزئی مطابق له، ثم بعد ذلک یحرک القوی العملیة الأخری کالقوی الغضبیة أو کالقوی الشهویة و ایصال هذا المطلب الکلی إلی ضمن فعل خارجی جزئی، هذا الکلام علی صعید منطقة النفس و کذا علی صعید منطقة الدولة، إذ الدولة بعد لحاظها کموجود واحد شاعر فاعل لها قوی غضبیة کالجیش و الشرطة و لها قوی عمّالة، و لها قوی ادراکیة و متخیلة کالبرلمان، و لها قوی فطنة و تروی کالقوی القضائیة أو العقول المفکرة فی جهاز الدولة، و لها عقل عملی کالدستور، فتکون نفس الجهاز التکوینی للنفس و ینطبق علی جهاز الدولة.

فعلی ما ذکرنا نری أنه فی سلسلة لغة القانون البشریة هناک معان کلیة، بل ما فوق المعانی الکلیة و هی منابع الدستور و هی الأسس التی یعتمد علیها الدستور و من ثم یأتی من بعده الدستور. ثم أن التشریعات المتوسطة حیث تراعی مجالس الأمم فی القوانین الجزئیة المطابقة للقوانین الکلیة فی الدستور، ثم بعد ذلک تأتی التشریعات الوزرائیة التی تطابق تشریعات مجالس الأمم، ثم تأتی بعد ذلک مرحلة التطبیق و السرّ فی هذا الشیء هو أن هناک نکتة عقلیة بالاضافة إلی أن الواقعیات بعضها متغیر و بعضها ثابت، أنّه الأمر العقلی الکلی دائما هو محل ثبات کما هو فی الجوهر العقلی القائم بنفسه، کذلک فی المعانی العقلیة، أیضا هی فی محل ثبات دائم، إلی أن تتنزل هذه المعانی و الکلیات العقلیة إلی عقلیات محدودة فیکون ثباتها بالنسبة إلی ثبات المعانی العلیا المطلقة أقل و ما إن تتنزل بعد ذلک إلی معانی مرتبطة بمعان جزئیة أکثر و هی الوهمیة (المقصود من الوهمیة هنا لیس بمعنی الوهم الذی لا واقع له أو لا واقع وراءه، بل المقصود من المعانی الوهمیة هی الکلیات المقیدة بالإضافة إلی الجزئیات الإضافیة مثل الحب المطلق و البغض المطلق هو غیر حبّ زید و بغض زید) و الخیالیة و بعد ذلک تتنزل إلی الجزئی الحقیقی و هو التطبیق.

العقل العملی، ص: ۳۶۶

إذن هذه المدارج التی تتنزل منها المعانی الکلیة إلی کلیات أکثر محدودیة إلی معان خارجة عن المعانی العقلیة إلی معان وهمیة إلی أن یصل إلی التطبیق أی إلی منطقة التغییر، فاوضح مناطق التغییر هی فی الجزئی الحقیقی و اوضح مناطق الثبات هی المعانی العقلیة الفوقانیة جدا التی لیس هناک ما هو أوسع منها و بینهما متوسطات و لذلک نری أن لغة التقنین البشری هی أیضا کذلک، فهذا تدلیل عام شرحا لما أفاده المحقق النائینی من الضابطة فی التغیر و الثبات فی الأحکام السیاسیة دون غیرها.

فالأحکام السیاسیة هی التی فیها التطویر، لأن الأحکام السیاسیة مرهونة و مرتبطة بالجزئیات أما الأحکام الشرعیة و هی الثوابت العامة الکلیة التی هی بمنزلة الأحکام الدستوریة، فتلک هی منطقة ثبات و لیست متغیرة.

و لأجل أن نوضح أکثر نقول إن المعنی الماهوی للسیاسة هو نفس معنی التدبیر و هو من خواص قوة الفطنة و قوة التروّی الموجودة لدی النفس البشریة و بعبارة أخری إن السیاسة هی بمعنی تطبیق الجزئیات و موازنتها مع الکلیات، فمثلا العقل یحکم بحسن الصدق

أو حسن الاحسان، و حينما يشاهد إنسان زيدا و يريد أن يحسن إليه، فلا بد و أن يتدبر و يتروّى أن هذا الفعل هل هو مصداق للاحسان أم لا ... أو هو مصداق الاهانة، و لا بد من التمييز بين مصداق الاحسان و مصداق الاهانة، ثم هل أن هذا مصداق للاحسان أو للاعانة على القبيح، فلا بد أن يميّز بين الاحسان و الاهانة.

اذن لا بد له من تمييز الجهات المشتركة بين الأفعال كى يستخلص الجزئى الدقيق الذى ليس فيه التباس و مندرج تحت ماهية الإحسان و كليته، فهذا إنما يتم بتوسط القوى الادراكية المادون السالمة فى ادراكها، و أيضا بتوسط القوى العمّالة المادون فالغضبية أو الشهوية لا تتدخل بنحو تمانع تنزل المعانى الكلية و كذا المخيلة و الواهمة لا تمانع ذلك التنزل بسيطرة الفطنة التى هى فوق القوى المادون- أى القوة الغضبية و العمّالة و الشهوية- و سيطرة قوة التروى الادراكية التى تستخدم آلات القوى الادراكية

العقل العملى، ص: ۳۶۷

المادون و القوة العمّالة المادون فى الوصول إلى الجزئى الحقيقى المندرج تحت الأجناس، حينئذ تصدر الأوامر فى عالم النفس لتولد الشوق و الارادة و صدور الفعل بعد ذلك و هذا ما يسمى بالبرهان العيانى الذى نبّه عليه أرسطو و أغفله ابن سينا، فهذه المحدودة و المنطقة هى منطقة التنزل أى تنزل العقليات إلى الجزئيات الحقيقية.

فلا بد من مرحلتين: مرحلة تنزل العقليات إلى مرحلة الجزئيات أى موازنة الحكم الجزئى مع الكليات و استنتاجه منها و مرحلة إعمال الحكم الجزئى بتحريك القوى العمّالة و لذلك كان التدبير من قوة التروى و قوة الفطنة لدى الإنسان الأولى بمنزلة العقل النظرى و الثانية بمنزلة العقل العملى.

و لا ريب أن هاتين القوتين غير قوة العقل النظرى الادراكى و لكن هل هما نفس قوة العقل العملى العمّال الذى يغاير القوة النظرية الدراكة كما هو مبنى الفلاسفة المتقدمين كابن سينا و غيره- أم لا؟

و على كل تقدير عند ما تكون تلك القوتان تحت تسخير العقل و لأجل تنزيل الكليات العقلية فسيكون فعلهما لأجل القضايا العقلية و الحقّانية، و أما إذا كانتا تحت تسخير القوى الشهوية أو القوى الواهمة حينئذ فستكونان قوة نكراء و ليستا قوة عقلية ... لأنهما سوف تسيسان جميع القوى الأخرى حتى العقلية أى تدبرانها و تجعلانها خاضعة و القوى الشهوية و الغضبية و هذا بنفسه يفرض فى الإنسان المجموعى أى صعيد جهاز الدولة.

و المفروض أن الرئيس وظيفته أن يسوس تلك القوى المختلفة لأجل الوصول إلى الجزئى و إذا تدخلت إحدى القوى بنزعاتها الخاصة لا يكون التسيس تاما فى محلّه.

و كمالهما فيها إذا اتسقت القوى العقلية فضلا عمّا إذا تجرد الرئيس، إذن ما بيّنه النائينى تام من أن هناك ثباتا فى الأحكام العقلية، أما فى التسيس و هو نوع من التطبيق

العقل العملى، ص: ۳۶۸

للجزئى و الجزئى فمحل تبدل و تغير، و لذلك يعبر بأن الأحكام السياسية محل تبدل أى الأحكام الجزئية هى التى تتبدل و يتم استنتاجها عن طريق قوة الفطنة و التروى و بتوسط البرهان العيانى و الحكم الجزئى هو الذى فى محل تبدل و تغيّر.

و أما محل الثبات هى القضايا العقلية، فهذه على أى حال منشأ من مناشىء التغيير و تحديد للأحكام الاعتبارية التى يفرض فيها التغير بلحاظ الأحكام السياسية أو ما يعبر عنه بالتعبير الفقهى بالحكم المولوى أى الولائى فى مقابل الحكم التشريعى و قد يكون تبدل الموضوع منشأ لتبدل الأحكام الاعتبارية، فطبعا المقصود من تبدل الموضوع، هو الموضوع الجزئى و الكلى لا تبدل فيها، فيعود لنفس الضابطة التى ذكرت من أن الجزئيات هى منطقة التغير و التبدل.

و هذه هى نفس المنشأ الأول فبدلا من قولنا التغيير فى الأحكام السياسية قلنا بالتغيير بلحاظ تبدل الموضوع.

و هناك منشأ آخر و هو ما يقال عنه عامل الزمن، فالعامل الآخر هو وجود التزاحم و الحرج و الورود و الضرر و قد تطبق هذه الضوابط

التزاحم أو الضرر أو ... علی صعید الأحکام الفردیة و قد تطبق علی صعید الأحکام الاجتماعیة، فکما أن الوضوء الحرجی راقع للوضوء و معین للتیمم فی الحکم الفردی، هناک أیضا فی الأحکام و الواجبات الاجتماعیة بسبب الحرج الذی یطرأ علی عموم الناس، فیسبب رفع ذلک الحکم الموجود الأولی، أو الورود فقد یکون عنوانا واردا علی عنوان آخر أو ضرر لنوع عامة الناس فیکون تطبیقها بلحاظ الأحکام الشرعیة التی هی أحکام اجتماعیة و أحکام سیاسیة و أحکام مجموعیة و لیست أحکاما فردیة و هذا نوع من أنواع التبدل و التغیر و هو تزاحم الأحکام. مثلاـ لو تزاحم واجب فرعی مثلاـ مع أحکام اعتقادیة فیقدم الحکم الاعتقادی فی فترة وقت التزاحم، و هذا المنشأ أیضا منطقته فی الجزئی الحقیقی أو ما یقرب منه.

و لکن لیتنبه فی هذا المنشأ إلی نکتة نبّه علیها الفقهاء فی بحث القواعد الفقهیة،

العقل العملی، ص: ۳۶۹

أن هذا المنشأ الثانی فی التغییر لیس یوجب جعل الحکم الثانوی حکما دائما و أبدیا و یقلبه من حکم أوّلی إلی حکم ثانوی، بل یبقی الحکم الأوّلی علی حاله بل فی ظرف تواجد موضوع العنوان الثانوی من حرج أو ضرر أو تزاحم یتبدل إلی حکم ثانوی لا دائما، و إلا لو کان علی نحو الدوام لکان وضعه کحکم أوّلی من قبل الشارع الذی قد افترض أنه محیط بالجهات الواقعیة لا جاهل بالجهات الواقعیة، مع أن الفرض أن الشارع وضعه عن علم و قلنا إن الکلیات العقلیة لا تبدل فیها.

فالفرض أن التشریعات الفوقانیة تعکس عن جهات واقعیة کلیة معقولة و القضیة و المعنی الحقیقی الکلی لا تبدل فیها، نعم فی کیفیة تنزله قد یتصادم مع کلی آخر إلا أن هذا التصادم لیس بدائم. بل ظرفی.

أیضا هناک منشأ آخر للتبدل و التغیر و هو لیس فی الواقع بمنشأ حقیقی و هو کیفیة احراز التقنین، سواء التقنین الوضعی أو التقنین السماوی الإلهی- فمثلا فی الدستور الفرنسی القضاة یختلفون فی فهم مادة من مواد الدستور أو الحقوقیون الفرنسیون یختلفون فی فهم تلک المادة، فهذا نوع من الاختلاف فی التشریع إلا أنه اختلاف فی الفهم و الاحراز و لیس هو اختلاف فی نفس مادة التشریع، فهذا الاختلاف لاـ یتناول الکلیات الفوقانیة حیث إن الکلیات الفوقانیة یعترض الثبات، و کلما کان بمعنی الکلی و کان ذو کلیة و ثبت أکثر، فوضوحه و بداهته أکثر و الخفاء یقلّ و یندر، و کلما تنزل یبدو الخفاء و یزداد الغموض. و لذا تری أن المبادیء فی أی دستور من الدساتیر الوضعیة تکون واضحة لا خفاء فیها و المواد الأولیة- و هی الأمّ- لا خفاء فیها أیضا، بعد ذلک إذا تتنزل تلک المواد إلی البرلمان و من ثم إلی مجلس الوزراء فهذه تحصل فیها اختلاف أکثر فأکثر، لأنها تتداخل الجزئیات بعضها مع بعض، فیکون عنصر الغموض أکثر فأکثر.

و قد یعبر عن هذا أن النفس حیث إنها مجردة أو کلیة، فیکون ادراک النفس للکلی

العقل العملی، ص: ۳۷۰

أو المجرد أسرع من ادراکها للجزئیات حیث إنها متعلقة بالمادة فیکون أبعد عن سنخ النفس و هذا المنشأ الثالث لا یختلف عن المناشیء السابقة من زاویة المورد حیث إن منشأ؟؟؟ تلاف الإحراز غالبا فی موارد الجزئیات لا الکلیات فمثلا تری الإنسان فی؟؟؟ لا یختلف فی المعانی مع فرد آخر من بنی نوعه فی الکلیات العقلیة؟؟؟ الفضائل و قبح الرذائل بخلاف ما إذا تنزلت المعانی إلی جزئیات یبدأ الاختلاف و هذا الاختلاف راجع إلی المنشأ الثالث لا إلی المنشأین السابقین، فهذا الشخص یحرز أن مصداق هذا الفعل تعظیم و ذلک الشخص ینفی ذلک بأن هذا المصداق لیس بتعظیم بل اهانة، ففی الفعل الواحد یکون فی جهات التطبیق اختلاف و إن کانوا متفقین علی الکلیات العقلیة.

فالاختلاف فی الاحراز فی المنشأ الثالث لا یختلف کثیرا ما من جهة المورد مع المنشأین السابقین فی کون موارد الاختلاف غالبة فی الأحکام السیاسیة، سواء سیاسة النفس الداخلیة فی الأحکام الفردیة أو السیاسة الاجتماعیة أو سیاسة الأسرة ... فدائما الاختلافات فی الأحکام الجزئیة، و أما الکلیات، فلا اختلاف فیها.

نعم الاختلاف فی الاحراز سواء أ کان فی التشریعات الثابتة أو المتوسطة أو التشریعات المادون المتوسطة، أو الجزئیات، له ضوابط قانونیة فی الاحراز، کما أنّه للبرهان فی الکلیات ضوابط علمیة ذکروها فی باب البرهان من أنه تکون القضیة دائمة کلیة، و أنه تکون القضیة صادقة و أن لا یکون فی العناوین اجمال، و أضاف المتکلمون و الفلاسفة شرائط أخری، کذلک فی البرهان العیانی الذی یختص بمنطقه التنزل من الکلیات إلی الجزئیات فقد وضعوا لها ضوابط، فالبرهان العیانی یتکفل نوعا ما إحراز أحوال الجزئیات الحقیقیة فی کیفیة ادراجها تحت الکلیات و لکن بضوابط.

ملخص الجواب عن الاثارة الثانیة ...: ص: ۳۷۰

و یتلخص الجواب عن الاثارة الثانیة بالتأمل فیها:

العقل العملی، ص: ۳۷۱

أولا: فی أن البنیة التحتیة للأحکام الشرعیة الثابتة و هو الحسن و القبح العقلیان برهانیة فلا تبدل و لا تغیر فیها.

و ثانیا: إن منشأ الحاجة إلی الاعتبار هو محدودیة العقل البشری، فهذه المحدودیة باقیة و إن ازدادت عقلیة العقل البشری بالتجارب إلا أن اعتراف البشر و اذعانهم بأنه کلما ازددنا تجربة ازددنا بصیرة بالواقع، و أن هناک کلیات عقلیة یدرکها العقل، و هناک کلیات لا یدرکها متوسطة إلی أن تصل الجزئیات، کلما ازداد البشر تجربة، ازداد بصیرة بکیفیة تنزل جهات الحسن و القبح أو جهات المضرّة و المنفعة أو جهات المصلحة و المفسدة، فبازدیاد التجربة، یزدادون احاطة، و لکنها غیر تامة مع ذلک و لذلک یواصلون التجربة بنحو دائب إذعانا بعدم الوصول التام. و إذا لم تکن الاحاطة تامة، فیتوصل البشر إلی عنایة اللّه عزّ و جلّ، فلا بد من عنایة منه بأن سنّ لهم تشریعات ثابتة فی تلک المنطقة التی لا تدرکها عقولهم المحدودة، و إذا کان منشأ الحاجة للاعتبار هو محدودیة العقل البشری، هذا الخالق الذی قد برع و حیّر العقول فی ایجاد نظم بارع من أصغر و أحقر مخلوق إلی أشرف و أحسن مخلوق، فأتقن خلق کل شیء و أحسن خلق کل شیء، فها هو العلم یعجز عن اکتشاف الدقة اللامتناهیة فی المخلوقات و فی النظم، فکیف لا یحیط الخالق بما هو مدارج الکمال لأشرف مخلوق و هو الإنسان و معارج الکمال له؟ الحدس الفطن یسلّم بذلک، و لا بد من أن یتقن له.

و علیه فلا بد أن تکون التشریعات عند من یحیط أزلا و أبدا بکل جهات الأفعال و یحیط استقبالا و حالا و ماضیا بکل الأفعال، و یحیط بان الفعل الواحد إذا تموّج خلال الاجیال التاریخیة و البشریة کیف تکون تموجاته و آثاره، فلا بد له من احاطته لجهات الحسن و القبح المتسلسلة عبر حلقات الأفعال لا الاحاطة بجهات الحسن و القبح النفسی الموضوعیة أو الذاتیة لذات الفعل فقط، و هذه الدائرة لجهات الواقع لا یحیط بها إلا خالق الکون، فهو الذی یسنّ تلک التشریعات.

العقل العملی، ص: ۳۷۲

و ثالثا: إنّ جهات التغیر و التبدل فی الاعتبار هی غالبا فی منطقة الجزئیات أی الأحکام السیاسیة أو الولویة، لا فی الأحکام الکلیة الثابتة للتشریعات الثابتة.

ولایة التشریع لمن تکون؟ ولایة التشریع لمن له ولایة تکوینیة ...: ص: ۳۷۲

ثم أنه لا بأس بأن ننظر لمن صلاحیة التشریع؟ أو ما یسمی بالولایة التشریعیة هل تتبع الولایة التکوینیة أم لا؟ قاعدة شرعیة تقول: من له التشریع هو من له المقام التکوینی الخاص و یعبر عنهما فی الفلسفة و العرفان، أن الولایة التشریعیة تتبع الولایة التکوینیة، و التشریع هو لمن یحیط بالواقع أولا و بالذات فالمشرع الأول هو اللّه عزّ و جلّ- و لکن هل یمکن أن یفوض- لا بمعنی- التجاخ التشریع و سن التشریع للبشر؟

و لأی فرد من البشر؟

یظهر من أرسطو أن إیکال التشریع فی التشریعات الوسطانیة لا الفوقانیة إلی الإنسان الإلهی من البشر.

و أن صلاحیة التشریع الوسطانی لا بد من ایکالها إلی الإنسان البشری، لنکتة ستأتی.

و بحسب التتبع یظهر من الفلاسفة حتی فی الفلسفات الهندیة أنهم یذهبون إلی أن المشرع و المسنن الأول هو الباری و من بعده هو الإنسان الإلهی الذی کمل علما و عملا بادیء ذی بدء للاستدلال علی هذه القاعدة نقول:

الوجه الأول: ظهر مما سبق أن سبب الحاجة إلی الاعتبار هو محدودیة العقل البشری، و ذکرنا أن الإرادة البشریة لا تتبع الاعتبار بما هو اعتبار، بل بما هو کاشف عن الجهات الواقعیة و لا بد من مراعاة ذلک فی من له الحق فی أن یسن و یشرع؟

و لیس أن لمن یحیط بالجهات الواقعیة لکون علمه متصلا و مرتبطا بالعلم للذات المقدسة الأزلی الأبدی السرمد، فالذی له مثل هذا الشأن هو له أن یسن و یشرع، و لا بد

العقل العملی، ص: ۳۷۳

أن هذا العلم لا یتخلف و لا یکون جهلا فلا بد و أن یکون علمه مصیبا دائما و إلا یکون نقض لغرض التشریع، و لا یکون مثل التقنینات البشریة فی المواد الدستوریة الفوقانیة الأمّ حیث یشاهد التبدیل و سببه عدم إحاطة المقنن بجهات الواقع، و بمقتضی قاعدة العنایة الإلهیة و قاعدة اللطف الکلامی (إن اللّه بعباده لرؤوف رحیم) یعلم أن اللّه یوصل عباده إلی کمالاتهم و یبعدهم عن نقائصهم.

الوجه الثانی: إن الجهاز الوجودی للإنسان و قواه و کیفیة عملیة الادراک للأشیاء و تصورها، ثم تنزلها إلی حدّ ما ... تفصیلا کما یذکر فی العلوم العقلیة أن قبل مرحلة القوی العقلیة للإنسان هناک أربع درجات، قلب و سر و خفی و أخفی، فی وجوده و تسمی بالمراحل الوجودیة القلبیة للإنسان و بعدها تأتی منطقة قوة العقل النظری، ثم قوة العقل العملی، ثم الفطنة و الرویة ثم شجرة القوی العملیة النازلة- مثل القوی الغضبیة و الشهویة- و هذه القوی أیضا تتشعب إلی شعب أیضا و القوی الإدراکیة النازلة- کذلک مثل قوة الوهم و الخیال و الحس المشترک، فعندما تتوجه النفس إلی ادراک و تحصیل معلومة أو مجهولة من المجهولات تبدأ من قوة العقل النظری بالبحث فی المعلومات و العودة للمجهول بالمعلومات، ثم اصابة النتیجة، و قد ذکر أن هناک ثلاثة أفعال مزدوجة بین العقل النظری و العقل العملی، بناء علی ما هو الصحیح من إحدی قولی الفلاسفة من أن قوة العقل العملی مغایرة لقوة العقل النظری، فالفعل الأول هو الفحص و البحث فی الفکر، الثانی و هو ادراک النتیجة التی یتولد منها المقدمات، الثالث و هو الاذعان بتلک النتیجة، و قد حقق أخیرا فی الأبحاث العقلیة أن الحکم لیس بجزء القضیة أی أن مدرکات النتیجة لیست بجزء القضیة و قد أشار إلی ذکر صدر المتألهین فی رسالته فی التصور و التصدیق حیث أثبت أن کلا تسمی علم التصور و التصدیق.

هو الصورة الحاصلة، غایة الأمر أن التصور هو صورة مجردة غیر موجبة للاذعان بخلاف الصورة لها تأثیر فی ایجاد الاذعان و التسلیم، فهذه الصورة تسمی

العقل العملی، ص: ۳۷۴

تصدیقا، فالعلم و تصوره و تصدیقه لیس من مقولة الاذعان و لیس من مقولة الحکم. بل العلم و هو تصور الصورة الحاصلة لقضیة النتیجة و هی فی الفعل الثانی و هو الادراک من العقل النظری للنتیجة، ثم بعدها یأتی الحکم.

فالحکم خارج عن القضیة و لیس من أجزاء القضیة و الحکم فعل من أفعال العقل العملی لا العقل النظری بل متابعة من العملی و خضوعا و تسلیما للعقل النظری و قد فسر الحکم العلامة الطباطبائی فی النهایة، بقیام النفس بدمج صورة الموضوع مع صورة المحمول فی صورة واحدة، فتکون حینها النفس قد حکمت بهذه القضیة و أن هذه القضیة لها صورة خارجیة.

مثلا فی الصور الحسیة هی صور بدیهیة أیضا تذعن بها النفس- زید الجالس أمامی- فهذه القضیة عند ما تأتی فی النفس، تأتی مدمجة لا مفککة، فهذا الدمج ما یدل علی أنه ثبوت المحمول للموضوع من البدیهیات و هذه الصورة فی الواقع عبارة عن صور عدیدة- زید جالس، زید لابس، زید طویل- فهی ذات عدة محمولات فی ضمن صورة واحدة و هذه الصورة هی فی الواقع من

المحسوسات التصدیقیة و الوجه فی ذلک أنها فی الواقع هی صور مطبوعة علی بعضها البعض فی ضمن صورة واحدة، فلو فککناها تنحل إلی موضوع و محمولات کثیرة و اخبارات عدیدة.

إذن التصدیق دمج الصور فی صورة واحدة و هذا الدمج یقوم به العقل العملی طبق معاییر عقلیة، و علیه فالحکم فی القضایا العقلیة یقوم به العقل العملی متابعة للصورة و قلنا سابقا من أن وجوب المعرفة هذا عنوان مجمل، فلا بد من تحدید المعنی المراد بوجوب المعرفة هل المراد منه الفعل الأول أو الثانی أو الثالث.

نعم وجوب المعرفة لا ـ یمکن أن یکون شرعیا علی معنی الفعل الأول و الثانی، إلا أن الثالث لا بعد فیه، و بعد هذه المقدمة نذکر مقدمة ثانیة و هی:

إن عملیة التفکیر حیث تتم بالفحص عن المقدمات ثم ادراک النتیجة ثم حکم

العقل العملی، ص: ۳۷۵

النفس بتوسط قوی الحکم العقل العملی متابعة لهذا الادراک لکن لیس هذه المتابعة بنحو العلیة التامة لما بیّنه الفلاسفة و المتکلمون من أنه لا ملازمة بین المقدمات- الصغری و الکبری- و ادراک النتیجة.

کما ذکر ذلک فی المنظومة السبزواری فی بحث القیاس حیث بیّن بأن الرابطة لیست رابطة العلة و المعلول بین المقدمات و ادراک النتیجة، بل من باب الاعداد.

و أما المتکلمون قالوا بأنه جرت سنة اللّه علی أنه إذا ادرکت تلک المقدمات، جعلت معدّة لإفاضة النتیجة.

فالفلاسفة یذهبون إلی اعداد و أما العلة لادراک النتیجة فهی افاضة العقول العالیة علی العقل البشری النازل کما فی تعبیر بعض الروایات (خلق اللّه العقل و جعل للعقل رؤوسا بعدد رؤوس الخلائق) فالرابطة بین المقدمات و ادراک النتیجة ارتباط إعدادی.

فالعلیة أثبتت للعوامل الفوقانیة لا للمقدمات.

کما بیّن فی الفلسفة نظیر ذلک فی الفاعل فی عالم المادة، أنه لیس بفاعل ایجادی، بل فاعل طبیعی أی فاعل الحرکة، فمثلا الإنسان یتحرک و یأخذ البذرة و باقی اللوازم فیزرع الزرع، و لکن المفیض للوجود الشجری هی العوامل العلویة و قد بینوا فی محلّه من أن الجسم لا یمکن أن یفیض صورة جسمیة أخری.

و إذا اتضح عدم العلیة بین المقدمات و النتیجة و الاذعان بل الاعداد فربما لا یحصل ادراک النتیجة أو لا یحصل الاذعان بها و ذلک لکون الإنسان ذا حالات مرضیة نفسیة فی قوة العقل العملی و النظری و فی القوی المادون الدراکة بمثل الجربزة و العناد و الوسوسة و الاضطراب فهذه أمراض فی القوی الفوقانیة فی النفس، و هذه الصفات النفسیة معادیة و ممانعة عن الانتقال من مرحلة إلی مرحلة فی الأفعال الثلاثة، فمثلا الوسواسی لا یحصل له اذعان للادراکات الصحیحة، و هذا مما یدل علی أن العلم بالنتیجة لیس علة تامة للاذعان و التسلیم لأنه قد تمانع صفة الوسوسة و الاضطراب من

العقل العملی، ص: ۳۷۶

الصفات الرویة فی قوة العقل العملی، و کذا صفة العناد و هی عدم الخضوع لقوة العقل النظری و هکذا البلادة فی قوة العقل النظری أو المفکرة، بأن لا تدرک النتیجة بعد ادراکها للمقدمات، و الجربزة الفکریة هی سرعة ادراک النفس للنتائج أو المقدمات ثم منها إلی نتائج أخری و هکذا من دون توقف مما قد یوقعها فی الاشتباه أو عدم الاذعان و التسلیم بالحقائق، فهذه من صفات النقص لأنه لا بد من ترتیب بعض الآثار.

المقدمة الثالثة و هی کما أنه لدینا صفات مرضیة و صفات صحیحة فی القوی الادراکیة کذلک فی العملیة فی النفس فی الجهاز الإنسانی مما لا یجعل الرابطة بین الفحص و ادراک النتیجة رابطة العلیة کما أن الرابطة بین الفحص و الوصول إلی المقدمات لیست رابطة العلیة، و کذلک الرابطة بین ادراک المقدمات و ادراک النتیجة لیست رابطة العلیة و أیضا لیست الرابطة بین النتیجة و التسلیم

هى رابطـة العليـة بل رابطـة المقتضـى، بل و كـذا الحال فى الرابطـة بين قوة العقل النظرى و القوى المادون ليست رابطـة العلية، بل قد تكون القوى النازلـة هى المسـيطرة على قوة العقـل العملى و النظرى، فمثلاـ القوة الغضبيـة قـد تكون مسـيطرة على قوة العقل العملى و النظرى أيضا حيث يكونان خادمان تحت سـلطنة القوة الغضبيـة مع أنها ليست قوة مدركة إلا أنها تطالب و تسـخرهما لتحقيق ما تريده كما هو موجود فى عالم الحضارة الغربية الحديثة حيث إن العلم و العقل فى خدمة الشهوة و الغضب.

إذن فخضوع القوى الإدراكية السـفلية المادون أو العملية السـفلية المادون ليس بنحو العلية التامة، ففى القوى المادون اقتضاء للخضوع لقوة العقل العملى، و مقتضـى فطرة الإنسان هو كون القوى المادون خاضـعة للقوى الفوقانية، و لكن شيئا فشيئا قد تتجاوز تلك القوى المادون حدها الفطرى و تسيطر على الملكة الموجودة فى النفس البشرية.

و الحال كذلك فى قوة الوهم و التخيل، فقد تكونان منصاعتين لقوة العقل

العقل العملى، ص: ۳۷۷

و تكونان آلتين للعقل حيث إنه لا يدرك الجزئيات، فيستعين بقوة الوهم و الخيال.

فمثلاـ عنـد مـا تقول- زيـد جـالس- قـد يقطع به بالعقـل و لكن الـذى يـدرك زيـدا و جلوسه قوة الخيـال و لكن الحـاكم هو العقل. فالمفروض فى الطبيعـة و الفطرة البشـرية أن تكون القوى الادراكيـة النازلـة خاضـعة و خادمـة لقوة العقل، و قد نرى جحودا من القوى الواهمـة على القوة المدركـة النظرية و قد بينوا مغايرة مدرك قوة الحسن و الخيال و الوهم مع اشتراك موردها فى الجزئيات، فالحس يـدرك الصور الحسـية التى لهـا كـل أحكام المادة عـدا المادة و لا بـد من محاذاة لموجود خارجى، و أن يكون فيها مقـدار و طول و عرض، و أمـا الصورة الخياليـة المثاليـة التى تـدركها قوة الخيـال فهى مثـل الصورة الحسـية لكن لا يشترط فيها المحاذاة، و أما الصورة الوهميـة التى تـدركها قوة الوهم لا يوجـد فيها طول و عرض و عمق و لكنها مضافة إلى جزئى خارجى فمثلا الحب و البغض لا يوجد فيه طول و لاـ عرض و لا عمق و لكنه مضاف إلى حبّ زيـد و بغض عمرو، فهـذا يقال لها وهميـة، و كـذلك يسـمى المعنى الوهمى، العقل المقيـد. و هـذه القوى الادراكية المفروض فيها أن تكون خاضـعة لقوة العقل العملى و النظرى و لكن قد تجمع هذه القوى على قوة العقـل العملى و النظرى، بل تمانع العقل العملى عن الانصـياع و الخضوع للعقل النظرى، فمثلا ذات واجب الوجود لا تقتنص حس و لا بوهم و لا بخيال، لأن المفروض أنه ليس بـذى مقـدار و لا حدّ، فكيف يمكن أن يقتنص بتوسط هذه القوى، بل لا يدرك شـعاع نوره بتوسط هذه القوى النازلة و إنما يدرك شعاع نوره بالقلب و ما فوقه.

و الأئمـة عليهم السّـلام يثبتون الرؤية القلبية للّه عزّ و جلّ، فهى ليست حسـية و لا خيالية و لا مثالية و لا عقلية و إنما هى رؤية قلبية فوق العقليـة، و هـذا هو المعروف من مدرسـة أهل البيت عليهم السّـلام خلافا للأشاعرة، و عليه فالمقصود من أن واجب الوجود لا يـدرك بالادراك النازل، بل بالادراك الفوقانى أى لا يدرك بالادراك النازل الحصولى حيث إن

العقل العملى، ص: ۳۷۸

منطقة الصور الحصولية من العقل فما دون و منطقة الادراك الحضورى هو القلب فما فوق فهذه ثوابت لا بد من ملاحظتها دائما.

نعم فى بعض الروايات كما فى روايـة الصـدوق فى التوحيد عن الصادق فى تعليمه لهشام بن سالم كيف يصف البارى مغايرا لوصـف المخلوقين أن الرؤية العقلية بعد عدم كونها من التحديد لا إشـكال فيها و إن كانت دون الرؤية القلبية، و هذا مطابق البراهين الحصولية القائمة على المعرفة الحصولية العقلية.

ثم لا بـد من بيان نكتة و هى أن تنزل العلوم الحقيقية من العوالم العلوية إلى العقل البشـرى ثم منه إلى باقى قواه و هكذا إلى أن تتنزل إلى الأدنى، فهـذا التنزل لا يواجه مانعا واحـدا فقط بل يواجه سـيلا من العوائق و الموانع المحتملـة، فهناك عوائق فى أصل التلقى عند العقـل النظرى، كمـا هو فى الجربزة و البلاـدة. و فى كون الاـدراك يولـد اذعانا و فى كون الفحص عن المقـدمات يولـد ادراكا لها و الادراك لها يولـد ادراكا بالنتيجة، ثم فى كون الادراك للنتيجة يولد اذعانا بها تسـليما، ثم إذا تولّد الاذعان و التسـليم هل تنصاع بقية

القوی إلی قوة العقل العملی أم لا، إذن هناک کثیر من العوائق و الموانع المحتملة، کما یلاحظ أن النتائج الفکریة التی یتوصل إلیها الإنسان إن کانت صائبة کلّها عبارة عن التقاطات أو تلقیات من العقل البشری لما یستلهمه من العوالم الغیبیة الفوقانیة کما أن بین تلک الحقائق تفاوت شاسع و مع هذه الحال کیف یؤمّن صدور أو سنّ تشریع و قانون متین ممن لا تکون قنواته معصومة فی جهازه الإنسانی، من أعلی قنواته. إلی أدنی قنواته کیف یؤمن لمثل هذا فی تشریع و سن القوانین و یکون رضاه مظهر الرضا الإلهی و غضبه مظهر للغضب الإلهی، فغیر المعصوم لا تکون لدیه صلاحیة للتسنین و التشریع، لأن التسنین و التشریع یجب أن یکون محیطا بالحقائق أو ما یتلقاه مطابقا للحقائق الواقعیة، و معنی کونه مطابقا للحقائق الواقعیة أنه متنزل من العوالم العلویة عبر القنوات المعصومة من الزلل و الخطأ، بِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ، و إنّما من یکون

العقل العملی، ص: ۳۷۹

رضاه مظهرا للرضا الإلهی و غضبه مظهرا للغضب الإلهی و مظهرا للغرائم الإلهیة حینما تکون کل حرکاته و سکناته بلحاظ التأثر من العوالم العلویة، و بتعبیر آخر أن کل الدرجات الموجودة الدانیة و الوسطی و العالیة هی فی الواقع متأثرة عن العوالم العلویة، فمثلا القوة العاقلة عنده تدرک القضایا بالسلامة و المتانة و الدوام و الصواب، ثم بعد ذلک متابعة بقیة القوی العملیة الأخری من دون تشویش أو مشاغبة، کما مثّل فی الکلام المجید بالماء الإلهی عند ما یفاض ماء العلم من العین الأزلیة و یجری فی قناة الجهاز الإنسانی، فیجب أن لا یتکدر و لا یتلوّث بالقنوات التی یمرّ علیها، و لو تلوّث و تکدّر فتذهب عنه زلالیته و نفعه النابع من الصفاء، فلا بد من قناة مأمونة فی جهاز وجودی إنسانی عن تلویث ذلک الماء الزلال.

و بتعبیر علمی دقیق، أنه لا بد أن یکون التلقی صحیحا و سلیما، و أن لا تکون القناة مسدودة- کالصم البکم العمی- بل علی الانفتاح علی الدوام و الاتصال بالعالم العلوی و الجهات الغیبیة، یکون المجری سلیما، کما تشیر الآیة إلی اختلال القنوات:

أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِیَةٌ فمن لا یکون رضاه رضا اللّه و غضبه غضب اللّه لا یمکن جعله مسننا و مشرعا لأن تشریعه و تقنینه تتنازع فیه الموانع و الاحتمالات و الأمراض النفسیة الکثیرة عن التلقی أو التنزل السلیم و لا یکون ما سنّه من قضیة و حکم مطابقا للواقع و من ثم قالوا بأن الولایة التشریعیة تابعة للمقام الخاص التکوینی.

کما أنه لا بد من الالتفات إلی أن هناک فی درجات الإنسان مقامات أعلی أخری فبعض أفراد الإنسان لیس له تجرد فوق تجرد العقل و لیس له تلطّف فی الروح فوق تلطف الدرجة العقلیة، و قمة التلطف لدیه الدرجة العقلیة و هی درجة العلم الوصولی، بخلاف درجة القلب، فما فوق فهی درجات العلم الحضوری، و الإنسان إذا لم یکن له نوع من الریاضات الشرعیة لتلطف الروح و النفس عن المادون، لا یکون له مقام القلب

العقل العملی، ص: ۳۸۰

و السر و الخفی و الأخفی و لا تکون له درجات روحیة الطف، فالطف لا یکون له بعد ذلک صعود وجودی و کمال وجودی فی دائرة الوجود، فهذه الدرجات حقل و باب مستقل للتعرف علی الأمراض الموجودة فی هذا القسم من الجهاز الوجودی لدی الإنسان و التی هی المراحل القلبیة، فلا بد من التأمل فی هذا الجانب فی الأمراض الموجودة فی درجات القلب من الجهاز الوجودی الإنسانی و هی أعلی مراتب الوجودات.

الإنسان الذی یتعالی وجوده إلی مرحلة الصادر أو المخلوق الأول یکون متصلا بالصقع الربوبی، فلا یحجبه عن الصقع الربوبی و العلم الربوبی أی حاجب، فیکون بصیرا بالواقع و محیطا بخصائص أکثر فأکثر و علی کل حال فلا بد من المسنن و المشرع المفروض فیه أن یکون ذا مقام تکوینی خاص و الذی یصطلح علیه العصمة، کما لا یخفی أن فی العصمة درجات و من ثم اختلف الأنبیاء، فبعضهم کان صاحب شریعة و البعض تابعا لصاحب الشریعة و بعضهم کان من أولی العزم و بعضهم کان من غیر أولی العزم و بعض أولی العزم شرائعهم دائمیة و البعض غیر دائمیة- و هذا الاختلاف و التفاوت من الجانب الفوقانی و الجانب اللمّی، نعم ما یذکر من أبحاث

فی تواریخ الدعوات الالهیین إنما یکون بحث من الجانب الإنی فما یقال من أن البشر تتکامل عقولها فتستغنی عن الشریعة الدائمة دلیل بنفسه علی الحاجة، لأن لازم التکامل هو الجانب اللمّی و أن تکامل العقول یدل علی أنها بحاجة إلی من له قناة معصومة و احاطة أشمل کی ینظم لها و یبرمج لها صراط الأمان و النجاة.

ثم أنه یفسّر اختلاف الشرائع فی محدودیتها و عدم محدودیتها بلحاظ أن الظروف و الشرائط من حیث الوسع فی الدائرة و الضیق، و هذا الفارق فی الواقع من الجانب السفلی و الإنی، و أما إذا نلحظه من الجانب اللمّی و العلوی فلیس هو الفارق، فمثلا هناک تعداد کبیر من القضایا الحقیقیة الصادقة الدائمة الحاکیة عن الحقائق الواقعیة الثابتة

العقل العملی، ص: ۳۸۱

و لکن هناک أیضا قضایا حقیقیة مقیدة غیر دائمة، فالقضیة العقلیة التی تتکفل بالحکایة عن صنف من نوع معین فی زمن معین فی ما هی خصائصه و لوازمه و أحکامه، فهذه قضیة حقیقیة صادقة و لکن صدقها و حقیقتها محدودین بأمد معین، و أما إذا اتخذت قضیة حقیقیة صدقها أبدی أو أزلی أو دائم، فسوف تکون حقیقتها و صدقها أکثر سعة و دواما و شرفا و لذلک یقولون من أن القضایا الحقیقیة التی تعنی بشؤون أو صفات الباری أکثر صدقا من القضایا الحقیقیة التی تعنی بشؤون المخلوقات و لو کان أشرف المخلوقات، لأن القضایا العقلیة التی تحکی عن أحکام الباری و عن الصفات التکوینیة تکون جهة قضیتها هی الأزل و الأبد و السرمد للباری، بینها الجهات التی تکون فی القضیة التی تحکی عن الصفات و أحکام الممکنات هی الضرورة بالغیر لا بالذات و الضروریة بالغیر أقل صدقا من الضرورة الذاتیة الأزلیة و لذلک نلاحظ الأشاعرة فی قوله تعالی: وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِیلًا فهذا لا یعنی أن کل غیر اللّه کاذب و إنما المقصود منها أن محدودة و منطقة الصدق فی قول اللّه هی أکثر سعة من محدودة و منطقة الصدق فی قول غیر اللّه أی المقصود منه أنه قد تکون القضایا الحقیقیة تعکس عنه صدق متسع أکثر دائرة و قد تعکس عن منطقة صدق أقل دائرة.

و فی هذا الوجه الثانی یتضح لنا أن فی الجهاز الوجودی الإنسانی فی النصف الأول منه فی المراحل القلبیة لا یکون فی مطلق الأفراد سلیما و مأمونا، و إن کان علی ذی درجة عالیة، فلا یکون مطلق الأفراد فی السنن و التشریعات صائبا، بل احتمال الخطأ و الخضوع للنزعات النفسانیة علی حاله، و من ثم قالوا إن الولایة التشریعیة تابعة للمقام الخاص التکوینی و هی العصمة.

و الوجهان المتقدمان یدلان علی أن صلاحیة التشریع و التقنین للذی له المقام الخاص التکوینی و یدلان علی أن هذا المشرع غضبه عاکس عن غضب اللّه و رضاه،

العقل العملی، ص: ۳۸۲

فذلک الرضا و الغضب و الحرکات و السکنات و الإرادة و العزائم إلهی تشریعی، لکن الوجه الآتی دال علی ضرورة ذلک.

الوجه الثالث: إن المعانی العقلیة و ما فوقها من الحقائق لا ریب أنها إذا تنزلت فی الإنسان الکبیر و هو عالم الکون و کذا إذا أرید تنزل المشیئات للباری عزّ و جلّ- کما هو متسالم بین کل مدارس المعارف مطلقا إجمالا- أن تنزل المشیئة الإلهیة أو تنزل العلم الربانی الذاتی یتم بالعلم ثم المشیئة ثم الإرادة ثم القضاء ثم القدر بمعنی الابرام.

فالإیجاد فی عالم المادة یتسلسل فی ترتیب معین، فکذلک فی الإنسان الصغیر، و بعبارة أخری، الترتیب فی الإنسان الکبیر بلحاظ عالم المادة، و هذا الترتیب لیس فی أفعال الباری لعجز منه تعالی و إنما منشؤه عدم قابلیة و امکان الممکن الموجودی لأن ینوجد إلا بتوسط الترتیب المذکور، فلیست القدرة الإلهیة محدودة و إنما المحدودیة فی الموجود للممکن. فعالم الدنیا بلا تقدیر لا یمکن حدوثه، و لا بد من تقدیر قبله، لأن العالم المادی الجسمی محدود فهو یحتاج إلی مادة و غیرها من الشرائط.

فنفس الموجود المتکون المادی، طبیعته تستلزم له التقدیر قبل تکوینه.

فخاصیة الموجود المادی أن فرض ذاته و إمکانه و فرض شیئیته لا یمکن إلا بعد فرض سلسلة من أفعال الباری، فلیس تدبیر الملائکة فی الإنسان الکبیر أمرا اتفاقیا و اعتباطیا یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ أی لهم نفوس کلیة مدبرة و کیفیة اصدار تلک النفوس (أفعالا هی بهذا

التنزل أیضا علم- شاء أراد- قضاء- قدر) هناک عدة مراحل.

فیتنزل الأمر فی عالم النفوس الکلیة ثم فی النفوس الجزئیة أی فی العقل العملی ثم مرحلة التردی، ثم قوة عمّالة أخری إلی أن یوجد و یصدر کونه، فقضی و قدر و أراد و أبرم کما هو الحال فی جهاز الوجود الإنسانی.

فکما فی الإنسان الکبیر الفعل یحتاج إلی المرور بهذه المراحل، و أن طبیعة الفعل و الظاهرة الدنیویة هی المرور بمراحل. و الأمر الربانی یمر بها للقصور فی جانب

العقل العملی، ص: ۳۸۳

قابلیة الفعل لکی ینوجد، أمر اللّه لیس بعجز من اللّه تعالی.

یتنزل إلی اللوح و القلم و، ... فیتنزل إلی عالم الخلق.

إذا کان الحال کذلک فی السنن التکوینیة، فقس علیه قیاسا عقلیا لا استحسانیا نزول الأمر التشریعی الإلهی، و إذا کان الحال فی الإرادة و السنة و الایجاد التکوینی کذلک، فکیف الحال فی الأمر التشریعی و الاعتباری؟

هذا بیان مجمل لضرورة کون ماهیة التشریع هی تقدیر و تحدید و تدبیر للأمر الکلی المعلوم الفعلی ضمن الجزئیات، فلا بد من فرض قوی مرتبطة و متعلقة بالجزئیات، لکی یصدر التقنین و التسنین و لعلّ تسمیة تشریع النبی بالسنة لکونها عبارة عن السنّ أی التقیید و التطبیق.

لا- التطبیق بمعنی مع الأجزاء العملی الخارجی، بل بمعنی التضییق و تنزیل الکلی إلی مراحل أضیق فأضیق لا أن یتوصل إلی جزئی خارجی.

فاجمالا فکرة التشریع موکّلة إلی الکملین و المعصومین و اتضح من الوجوه الثلاثة أن ذلک فطری، لأن التشریعات لیست کلها من نمط و سنخ الکلیات المتنزلة الوسطانیة، بل القسم الأول الفوقانی منها کلی مطلق من اللّه تعالی، فهو تشریع ربانی، و إما تقدیر تلک التشریعات و ما یسمی بالتسنین، فتلک لمن هو متعلق و مرتبط بالجزئیات کما هو الحال فی السنن الکونیة.

اجمالا من دون تفصیل: العقل النظری یدرک لابدیة دخالة الإرادة الأنفسیة المخلوقة المعصومة عن تجاذب القوی النازلة و إلا فسوف یکون تقنینها ناشیء من القوی النازلة و هو انصباغ الأمر الإلهی بلون ما کدر و هذا خلاف الفرض، فلا بد من قناة مضمونة من أی تلون من الألوان النزولیة فکما فی الأمر الکلی الکونی لا یبقی علی کلیته مثل المشیئة بل لا بد من تنزله بالإرادة و القضاء و التقدیر لکی یوجد، و کما سبق لیس المحدودیة و العجز فی قدرة القادر بل المحدودیة فی قابلیة القابل و إلا فمثل أن

العقل العملی، ص: ۳۸۴

تفرض الجسم بدون الطول و العرض و العمق، فهو خلف الفرض- فالترتیب عجز فی الجسم لا فی خالقه.

هذا بیان ثالث لکون الولایة التشریعیة تتبع الولایة التکوینیة و بیان لضرورة أن التشریع المتنزل لا بد أن یوکل إلی المعصوم علیهم السّلام.

العقل العملی، ص: ۳۸۵

«۱»

ملخص الأدلة علی واقعیة الحسن و القبح ... ص: ۳۸۵

الأدلة علی واقعیة الحسن و القبح بمعنی المدح و الذم بل و بداهتهما، کما هو مبنی الفلاسفة ما قبل الإسلام و الفارابی، متعددة نستعرض واحدا منها تارکین الباقی إلی بحوث علم الکلام.

الدلیل: یبدأ من خلال فهم فلسفی لحقیقة المدح و الذم (و فرق البحث الفلسفی عن اللغوی، أن الأول یبحث فی المفاهیم و اقتناص

صورها و معرفة حدودها ... و من ثم یکتسب البحث عمومیة و لا یختص بلغة دون أخری، بخلاف الثانی فإنه یبحث عن وضع ألفاظ اللغة و أنها لأی شیء وضعت...)

المدح: عبارة عن القضیة المتکفلة لحمل کمال معین علی موضوع معین، أو فقل هو: المخبر به عن الکمال، فالمدح دائما یکون بکمال.

و الذم: عکسه عبارة عن القضیة المتکفلة لحمل نقص و شر معین علی موضوع معین...

و بعبارة أدق و أعمق: المدح یستبطن الحکایة، فعلاقته مع الکمال الخارجی علاقة الحاکی و المحکی، فهذا الحاکی «المدح» مفهوم فلسفی و اعتبار نفس أمری مأخوذ من نحو وجود الکمال خارجا ... و من ثم فهو ألصق بالخارج من المفهوم الماهوی، و أکثر اتحادا مع الکمال الخارجی، من المفهوم الماهوی للکمال، فیحمل

العقل العملی، ص: ۳۸۶

علیه بالحمل الشائع حقیقة، فی حین أن حمل الماهیة علی الماهیة الخارجیة حمل شائع مجازا و بواسطة الوجود.

و الذم مثله...

و بهذا العرض یتضح أنه لا یمکن التفکیک بین المدح و الکمال فإنهما متلازمان أو متساوقان نظیر الوحدة و الوجود و التفکیک بینهما بصدق أحدهما دون الآخر کان بدایة المغالطة، و قد ألفت سقراط و الفارابی إلیها و شددا النکیر علیها ... کذا بین الذم و النقص یأتی الحدیث نفسه.

و من هنا کانا واقعیین لهما نفس أمریة و لیسا اعتباریین أصولیین...

بل المدح و الذم بمعنی التحسین و التقبیح لا بمعنی الحسن و القبح، و هذا هو الظاهر من کلمات الأشعری و القائلین باعتباریته، و من ثم ینسجم تماما مع ما ذکرناه من أن المدح هو حکایة الکمال و هو معنی لتحسین، و هو لا یکون إلا بقضیة ذهنیة محمولها الکمال الذهنی الحاکی عن الکمال الخارجی.

فالحسن و القبح دوما بمعنی الکمال و النقص و لا یأتیان بمعنی المدح و الذم، و إنما التحسین و القبیح بمعنی المدح و الذم.

نعم: الکمال الخارجی مدح عینی لکمال فوقه أشرف منه وجودا نظیر المعلول فإنه کلام تکوینی معبر عن علته.

و بما أنه تبلورت العلاقة التکوینیة بین المدح و الذم و الکمال و النقص یتضح فی الوقت نفسه ارتباطهما التکوینی بسلسلة من لوازم الکمال و النقص التکوینیة.

علما بأنه قد نوقش فی تکوینیة بعض اللوازم و کان منفذا للقول باعتباریة الحسن و القبح بمعنی المدح و الذم، لأنهما محمولان علی تلک اللوازم الاعتباریة و لا یعقل عروض و حمل تکوینی علی اعتباری.

العقل العملی، ص: ۳۸۷

من هنا کان لزاما استعراض هذه اللوازم و اثبات تکوینیتها حفظا لتکوینیة المدح و الذم.

۱- ۴- الملائم و المنافر و حب الملائم و کراهة المنافر و هذه قد اتفق علی تکوینیتها و واقعیتها، و هی من لوازم الکمال بدلیل: أن الإنسان مفطور علی حب الکمال ... کما هو مبرهن علیه عقلا و نقلا- و علی کراهة ... النقص ... فالکمال یولد الملائمة و هو مورد الحب و النقص یولّد المنافرة و مورد للبغض و الکراهة.

۵- ۸- المثوبة و العقوبة الأخرویة، و استحقاقهما ... و من الواضح تکوینیة الأولین لو فسرا بتجسم الأعمال حیث إنهما معلولان لحسن الفعل و قبحه، و قد أشرنا إلی أن حسن الفعل و قبحه یعنی الکمال و النقص.

کذا الاستحقاق الأخروی فإنه تکوینی و لازم للکمال و النقص، و ذلک لأنه یعنی استعداد الفعل الکامل أو الناقص لترتب الصور البهیة أو القاتمة علیه، و الاستعداد و القوة أمر تکوینی معد للکمال و النقص الأخرویین...

۹- ۱۶- العقوبة و المثوبة الدنیویة و التی تجعل من قبل العقلاء، کذا العدل و الظلم، و الخضوع و التعظیم ... کلها لوازم الکمال و النقص، و علاوة علی ذلک تکوینیة واقعیة ... و إن خالف فی ذلک السید الصدر فی العدل و الظلم و العلامة فی الأخیرین.

توضیح ذلک: العدل عبارة عن استیفاء کل موجود إرادی کمالاته الممکنة له، أو اعطاء المستعد ما هو مستعد له، و الظلم عکسه ... و هذا معنی تکوینی.

بل حتی العدالة الاجتماعیة واقعیة و تکوینیة لأنها تعنی- حسب ادق تعریف لها لأرسطو- وصول الفرد فی المجتمع إلی کل کمالاته من خلال نظام المجتمع المرجو

العقل العملی، ص: ۳۸۸

له، و فی صورة مضادة الاجتماع المدنی وصول افراده إلی المرجو لم تکن عدالة اجتماعیة و کان عکسها.

کذا القانون العقلائی الذی یشرع من قبلهم إذا کان یؤمن وصول الفرد إلی ما یرجوه من الکمالات عند مراعاته و تطبیقه من قبل القوة التنفیذیة، کان عدلا، فإذا فقد القانون هذه الخاصیة أو لم یتم تطبیقه حرفیا. لم یصل الفرد و سیحرم فهو ظلم ... من هذا الفهم للعدالة القانونیة یعرف أن العدالة لیست وصفا للقانون من حیث هو و إنما وصف للکمال الذی یستبطنه الفعل المتعلق بالقانون.

فالعدالة هی الفعل الکامل، و مع فرض ظلم القانون فهو یعبر عن أن الفعل ظلم مما یکشف عن أن العدل و الظلم فی القانون لیسا مرهونین بالقانون و إنما بالکمال و النقص.

من کل ما تقدم یعرف أن مقولة «العدل حسن» تعنی أن العدل کمال ...

و بعکسه «الظلم قبیح ...» و معه لا یکون المدح و الذم علیهما اعتبارا جعلیا أصولیا ...

و أما الخضوع و التعظیم، فانهما یوصفان بالحسن من حیث استبطانهما الکمال الذی هو ترویض الصغیر علی الاقتداء بالکبیر، و صفة الاقتداء کمال، و الخضوع و أمثاله بما هو تقنین عقلانی اعتباری لا حسن فیه، و من ثم کان الخضوع للجانی فاقدا للحسن و أن اعتبره ألف معتبر ...

کذا العقوبة و المثوبة و استحقاقها فی الدنیا تجعل من قبل العقلاء و توصف بالحسن من أجل ردع الفاعل عن الفعل القبیح، أو التشجیع و التحفیز علی فعل الکمال فهی معان مشوقة و منفرة و الشوق و النفرة أمور تکوینیة ...

و مما ذکرناه یتضح أننا لم ننکر اعتباریة الأمور المذکورة (۹- ۱۶) و إنما أنکرنا لزوم الحسن و القبح لهذا الاعتبار من زاویة الاعتبار، بل هما لازمان للاعتبارات لزوم

العقل العملی، ص: ۳۸۹

المذکورة من بعدها التکوینی الکمال و النقص ... و قد أوضحنا البعد التکوینی لهذه الأمور.

و لذا یتم الحدیث عن الدلیل و قبل الانتقال إلی نقطة جدیدة نلخصه، ضمن نقاط:

أ- المدح و الذم بمعنی التحسین و التقبیح لا الحسن و القبح و إنما هما یعبران عن الکمال و النقص دوما.

ب- علاقة المدح و الذم بالکمال خارجا، علاقة المفهوم الفلسفی الحاکی عن مصداقه، و من ثم فهما اعتباران فلسفیان لا أصولیان فهما معنیان حقیقیان.

ج- علاقة المدح و الذم بمفهوم الکامل علاقة المساوقة و لکن مع مفهوم الکمال من حیث حاکویته عن الخارج.

د- استعراض مجموعة من اللوازم التکوینیة للکمال التی تقع موضوعا یحمل علیه المدح الذم.

ه- مناقشة فکرة الاعتباریة المحضة لمجموعة من اللوازم الأخری و اثبات وجود بعد تکوینی فیها، من خلاله تکون لوازم تکوینیة واقعیة للکمال و بالتالی موضوعا للمدح و الذم.

و- یستنتج من مجموع ما تقدم: إنا لا نستهدف من الدلیل نفی الاعتبار بالمرة، و إنما نفی فکرة کون المدح و الذم اعتباریین و همیین

أو تخيليين.

ى- بداهة المدح و الذم تقدم اثباتها بالدليل.

ن- طبيعة العلاقة بين الاعتبار الفلسفى الانتزاعى و الحسن و القبح الواقعيين تم ايضاحها سابقا.

العقل العملى، ص: ۳۹۱

المحتويات

العقل العملى، ص: ۳۹۲

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا و یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – "رَحِمَهُ اللهُ" – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.